

Isaiah Berlin

Contra la corriente

Ensayos sobre historia de las ideas



se

Leyendo *Contra la corriente*, primera colección de ensayos y retratos sobre historia de las ideas, publicada hace más de treinta años, es difícil comprender por qué tantos ignoraron lo que era evidente en cada página: que Isaiah Berlin nunca abandonó la filosofía.

Las cuestiones a las que se enfrentaba en el libro eran cuestiones sobre las que los filósofos se han ocupado durante milenios: el alcance y los límites de la razón, la naturaleza del lenguaje, el papel de la imaginación, los fundamentos de la moralidad, el concepto de justicia, las afirmaciones en conflicto de la ciudadanía y la comunidad, el significado de la historia.



Isaiah Berlin

Contra la corriente

Ensayos sobre historia de las ideas

ePub r1.2

Titivillus 30.05.2021

Título original: *Against the current: Essays in the History of Ideas*

Isaiah Berlin, 1979

Traducción: Hero Rodríguez Toro

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

Cubierta

Contra la corriente

Nota del autor

Prefacio del compilador

Introducción

I. La contra-ilustración

II. La originalidad de Maquiavelo

III: El divorcio entre las ciencias y las humanidades

IV. Vico y su concepto del conocimiento

V. Vico y su ideal de la ilustración

VI. Montesquieu

VII. Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán

VIII. Herzen y sus memorias

IX. La vida y opiniones de Moses Hess

X. Benjamín Disraeli Karl Marx y la búsqueda de la identidad

XI. La «niveté» de Verdi

XII. George Sorel

XIII. Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente

Bibliografía de Isaiah Berlin

Sobre el autor

Notas

NOTA DEL AUTOR

No tengo nada que añadir a los ensayos sobre la historia de las ideas contenidos en este libro, pero sería excesivamente negligente si no aprovechara esta oportunidad para dar las gracias al señor Roger Hausheer por proporcionar un balance tan luminoso y lleno de simpatía de mis opiniones sobre los temas discutidos en estos ensayos. Ningún autor podría desear un crítico más comprensivo, escrupuloso y civilizado. Me gustaría expresar mis sinceras gracias a este joven erudito, tan prometedor.

ISAIAH BERLIN
Septiembre, 1978

PREFACIO DEL COMPILADOR

Este es el tercero^[1] de cuatro volúmenes en los que he reunido, y preparado para su reedición, la mayor parte de los ensayos publicados por Isaiah Berlin y que hasta el momento no habían sido presentados en una colección. Sus muchos escritos estaban dispersos, frecuentemente en lugares de difícil acceso, la mayor parte estaban agotados y solo media docena de ensayos habían sido reimpresos^[2]. Estos cuatro volúmenes, junto con una bibliografía completa de lo que ha publicado hasta la fecha, reimpresa en el presente volumen,^[3] hará que su obra sea mucho más accesible que antes. Unos cuantos pasajes —principalmente traducciones— han sido reescritos por el autor para esta recopilación. Por lo demás, aparte de las necesarias correcciones y la adición de referencias ausentes, los ensayos se reimprimieron en su forma original.

Los trabajos del presente volumen son contribuciones a la historia de las ideas. Por varias razones omití ocho ensayos que, como en otros casos parecidos, deberían haber estado aquí. Son *Ideas políticas en el siglo xx* y *John Stuart Mill y los fines de la vida*, que han sido reeditados en *Cuatro ensayos sobre la libertad*; *Las ideas políticas de Giambattista Vico* y *Herder y la Ilustración*, que han sido revisados y publicados como un libro, *Vico y Herder*; *Socialismo y teorías socialistas*, que está escrito con un propósito y un estilo que lo confinan en su contexto enciclopédico; *La unidad europea y sus vicisitudes* y *L'apoteosi della volontà romantica: La rivolta contro il tipo di un mondo ideale*, cuyos contenidos deberán ser absorbidos dentro del proyectado libro del autor sobre los orígenes intelectuales del romanticismo, y *La rama doblada: una nota sobre el nacionalismo*, que en lo general cubre el mismo campo del ensayo que

sobre el mismo tema se reproduce aquí, *Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente*. Detalles de estos escritos se pueden encontrar en la bibliografía ya mencionada^[4].

Los detalles de la publicación original de los ensayos incluidos aquí son como sigue. *La Contra-Ilustración* apareció en el *Dictionary of the History of Ideas* (Nueva York, 1968-1973, Scribner's);^[5] *La originalidad de Maquiavelo* fue publicada en la obra de Myron P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli* (Floencia, 1972, Sansoni); *El divorcio entre las ciencias y las humanidades* fue la segunda conferencia Tykociner Memorial publicada por la Universidad de Illinois en 1974; *Vico y su concepto del conocimiento* apareció como *Una nota sobre el concepto del conocimiento en Vico* en la edición de Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, 1969, Johns Hopkins University Press); *Vico y el ideal de la Ilustración* fue publicado en *Social Research* 43 (1976);^[6] *Montesquieu* apareció en *Proceedings of the British Academy* 41 (1955); *Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán* fue una contribución a G. P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentennial Papers* (Edimburgo, 1977, Edinburgh University Press);^[7] *Herzen y sus memorias* es la introducción a *My Past and my Thoughts*, de Alejandro Herzen, traducido por Constance Garnett (Londres, 1968, Chatto and Windus; Nueva York, 1968, Knopf); *La vida y opiniones de Moses Hess* fue la conferencia del Lucien Wolf Memorial (Cambridge, 1959; Heffer, para la Jewish Historical Society of England); *Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad* apareció en *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 22 (1968-1969) (Londres, 1970, Jewish Historical Society of England); *La naïveté de Verdi* fue publicada en *Atti del I Congresso Internazionale di studi Verdiani*, 1966 (Parma, 1969, Istituto di studi Verdiani); *Georges Sorel* fue una conferencia Creighton, publicada inicialmente en *The Times Literary Supplement* del 31 de diciembre de 1971, y luego, ampliada, en Chimen Abramsky (ed.), *Essays in Honor of E. H. Carr* (Londres, 1974, Macmillan); y *Nacionalismo: Pasado olvidado y poder presente* apareció en *Partisan Review* 45 (1978). Agradezco a los editores su autorización para reproducir estos ensayos.

La Contra-Ilustración, El divorcio entre las ciencias y las humanidades y Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente se han dejado sin referencias (a excepción de textos citados en notas a pie de página y en un largo pasaje), como aparecieron originalmente. Las traducciones, a menos que se aclare otra cosa, son de Isaiah Berlin. Mi *A bibliography of Isaiah Berlin* apareció en *Lycidas* (la revista de Wolfson College, Oxford), núm. 3 (1975) —adiciones y correcciones *ibid.* núm. 4 (1976)—, y ha sido revisada y puesta al día para su inclusión. He recibido una ayuda muy generosa de varias personas para la preparación de este volumen. Roger Hausheer no solo ha escrito la introducción sino que ha colaborado ampliamente con las fuentes alemanas, sobre todo Hamann y Hess, y ha leído las pruebas. David Robey ayudó con Maquiavelo, Edward Larrissy con Blake, Robert Shackleton con Montesquieu, Robert Wokler con Rousseau, Barry Stroud con Hume, Aileen Kelly con Herzen, lord Blake y Vernon Bogdanor con Disraeli, Terrell Carver con Marx y Jeremy Jennings con Sorel. No hubiese podido salir adelante sin la ayuda de estos especialistas, y dejo constancia de mi enorme gratitud por ellos. El mismo Isaiah Berlin, siempre amable, hizo todo lo posible para responder mis preguntas virtualmente interminables, y Pat Utechin, su secretario, volvió a proporcionarme apoyo y ayuda invaluable. Por último quisiera agradecer a Anne Wilkinson y Jim Hardy por su bondad al leer las pruebas.

HENRY HARDY
Febrero, 1979

INTRODUCCIÓN

Dos extravagancias: excluir la razón, admitir solo la razón.

BLAS PASCAL

Un hombre de ideas claras yerra lamentablemente si imagina que lo que se ve vagamente no existe; cuando se encuentra con algo así debería disipar la niebla y precisar el perfil de la forma vaga que surge a través de ella.

J. S. MILL

En nuestro tiempo, lo que está en juego es la naturaleza misma del hombre, la imagen que tenemos de sus límites y posibilidades como hombre. La historia todavía no concluye la exploración de los límites y significados de la «naturaleza humana».

C. WRIGHT MILLS

I

Los ensayos de Isaiah Berlin sobre historia de las ideas no están escritos desde un punto de vista. No tienen la intención directa de ilustrar o apoyar (ni, por cierto, de atacar o socavar) determinada teoría histórica o política, doctrina o ideología; van desde figuras tan absolutamente diferentes como Marx, Disraeli y Sorel, hasta temas aparentemente tan remotos entre sí como el nacionalismo y la teoría del conocimiento; son absolutamente exploratorios y antidogmáticos y plantean más preguntas tentativas y, con

frecuencia más profundamente inquietantes, que las que pretenden contestar; por encima de todo, representan una honda y apasionada búsqueda de la verdad absolutamente independiente, escrupulosamente imparcial. Berlin, tal vez menos que cualquier otro pensador, no se considera poseedor de una verdad simple, a partir de la cual procede a interpretar y reordenar el mundo. Sin embargo sus ensayos no son hojas sueltas, dispersas a los cuatro vientos. Ni son meros textos ocasionales aislados uno de otro, que solo encuentran significado en el contexto de su publicación original, porque como emanan de una visión central del hombre, sus capacidades y su transformación a lo largo del tiempo histórico—visión ricamente ramificada, compleja e inacabable— están unidos ligera y naturalmente en muchos niveles inesperados y ocultos. Una y otra vez Berlin analiza e ilumina, a la luz de ejemplos históricos vívidamente concretos, asuntos importantes que ha tratado en una forma más abstracta en sus ensayos filosóficos; asuntos que a lo largo de toda su vida no solo han sido el meollo de su interés por las ideas, sino que son en sí mismos de gran importancia intrínseca, y hoy se encuentran en el primer plano de la atención.

Sus ensayos navegan resueltamente contra la corriente cuando menos en dos formas. Muchos de ellos están dedicados a figuras intelectuales de gran originalidad que en gran medida han sido ignoradas largo tiempo, o vistas con desdén superior por sus contemporáneos y después por generaciones de eruditos. Sin duda su rescate del olvido o el desinterés, de la representación o la interpretación erróneas, en parte, al menos, debido a que se atrevieron a oponerse al pensamiento intelectual ortodoxo de su tiempo, representa una importante aportación de Berlin al conocimiento. Sus ensayos sobre Vico, Hess y Sorel, para no tomar sino tres ejemplos, serían memorables aunque solo fuese por esto. Pero lo que hace a estos ensayos tan notablemente originales y excitantes es que nos hacen sentir el nacimiento gradual de nuevas ideas seminales, el surgimiento, desde mediados del siglo XVIII, de algunas de las grandes nociones cardinales del mundo moderno. Porque al analizar las ideas de filósofos, pensadores y visionarios como Vico, Hamann y Herder, Herzen y Sorel, Berlin desarrolla una singular sensibilidad que percibe hasta las agitaciones y movimientos más profundos

de las edades oscuras, intranquilas, reflexivas del espíritu humano, bajo la tersa superficie racionalista del pensamiento de una época, cuando una voz de oposición pequeña, pero a veces apasionada, pasada por alto, mal interpretada o ridiculizada por sus contemporáneos, pronuncia muchas veces de forma fragmentaria o semiarticulada ideas nuevas acerca del hombre y su naturaleza, destinadas posteriormente a crecer y convertirse en un movimiento transformador del mundo. De las doctrinas de muchos de estos pensadores han sacado sus más poderosas inspiraciones, directa o indirectamente, muchos de los diversos movimientos de protesta que se han levantado contra la ortodoxia monolítica de nuestro tiempo. Y aun cuando Berlín está más que consciente de los excesos insanos a los que pueden dar lugar las opiniones de estos pensadores antinómicos —en particular, tal vez, Hamann, Herder y Sorel—, y a los que sin duda han contribuido, es imposible descartar las ideas intensas y dolorosas que nos han proporcionado. Berlín parece decir que en cada paso adelante de nuestro desarrollo colectivo tenemos que detenernos a escuchar las voces que gritan su atormentada discrepancia o que solo se elevan para expresar su crítica, ya sea cautamente razonada o locamente precursora; no podemos ignorarlas ya que bien podrían decirnos algo vital acerca de nosotros mismos; y, de ese modo, guiarnos hacia una concepción mayor y más generosa (y tal vez más verdadera) de lo que los hombres son y pueden ser.

Por lo tanto el tema de muchos de estos ensayos es un hombre estremecido por una visión tan nueva y compleja que él mismo no es totalmente capaz de comprenderla y formularla; la busca a tientas, instintivamente, no del todo consciente de lo que está haciendo, buscando, intentando expresar. Esto da lugar a pensar que puede haber muchos niveles de acción intencional, y que algunas ideas de un hombre de visión intelectual original y las implicaciones y consecuencias cabales de ello, podrían no llegar nunca a ser enteramente claras, ya sea para él mismo o para otros, en el transcurso de su vida; pues si ha dejado algún registro de lo que ha pensado o sentido, la significación y el impacto totales de lo que estaba buscando —sus propósitos subyacentes, en evolución, aún no bien claros— podrían emerger solo siglos después de su muerte, cuando ya se hayan desarrollado en torno a la constelación de problemas que él ha sido el

primero en tocar un vocabulario complejo y métodos apropiados. El caso más notable y clásico de esto es Vico, pero hasta cierto punto es algo que puede aplicarse a la mayoría de los grandes escritores y pensadores con una visión rica y sugerente, que han abierto puertas nuevas y permanentes a las ideas, la percepción y la comprensión.

II

En el centro de todos los escritos de Berlin hay un grupo de problemas filosóficos perennes. La naturaleza del yo, la voluntad, la libertad, la identidad humana, la personalidad y la dignidad; la manera y grado en que estos pueden ser denigrados, ofendidos, insultados, y transgredidos sus límites propios (cualesquiera que sean); las consecuencias tanto probables como reales de la incapacidad de entenderlos como lo que son y, por encima de todo, de forzarlos a adecuarse a sistemas conceptuales y modelos que niegan en exceso su naturaleza esencial; la distinción entre la naturaleza humana «interior» como opuesta a la naturaleza física «externa» y las categorías y métodos básicos para su investigación, son problemas todos que tocan los ensayos de este volumen, ayudándonos a comprenderlos mejor. Una vez más el candente tema del monismo filosófico, la doctrina de que toda la realidad y todas las ramas de nuestro conocimiento de ella forman un todo racional, armonioso, y que hay una unidad o armonía última entre los fines humanos, se discute y critica desde muchos ángulos, mediante un cercano escrutinio de las doctrinas cardinales de algunos de los pensadores que más hicieron por socavarlo.

La preocupación de Berlin por el surgimiento del pluralismo, tanto en el terreno de los valores éticos, políticos y estéticos como en la esfera del conocimiento humano, tan central en sus escritos de teoría política, filosofía e historia y, en grado menor pero todavía importante, en la epistemología, es aparente en su elección y tratamiento de pensadores y de corrientes de pensamiento en sus ensayos acerca de la historia de las ideas. Sus

excavaciones más importantes en este campo han ayudado a sacar a la luz monumentos arruinados y fragmentados, extraños trozos de albañilería intelectual, que a veces parecen insinuar el trazo difuso de una fenomenología de la conciencia europea desde mediados del siglo XVIII, a saber, el surgimiento de nuevos tipos de ideas transformadoras y de actitudes generales, con sus categorías y conceptos asociados, en ciertos tiempos y lugares y en ciertos pensadores y grupos de pensadores, y arrojar luz, así, sobre algunas de las cuestiones que lo han alterado más profundamente, no solo como filósofo académico o erudito profesional, sino como ser humano.

III

La historia de las ideas es un campo de estudio relativamente nuevo; aún anhela su reconocimiento en un mundo mayoritariamente hostil, aunque hay signos estimulantes de un cambio gradual de parecer, incluso en el mundo de habla inglesa. Hay un sentimiento creciente de que la investigación de lo que los hombres han pensado y sentido, y de las ideas básicas en términos de las cuales se han visto a sí mismos y concebido sus aspiraciones, puede arrojar una luz más intensa sobre el estudio del hombre que las ciencias sociales, políticas y psicológicas establecidas, pues todas ellas han desarrollado un aparato terminológico especializado y el uso de métodos empíricos, cuantitativos. Pues en la medida en que tienden a ver al hombre, tanto individuos como grupos, como objeto propio de las generalizadoras ciencias empíricas, material pasivo, inexpresivo, moldeado por fuerzas impersonales, que obedece a leyes estadísticas o causales, estas ciencias tienden a omitir, o cuando menos a minimizar, algo de importancia central: que los hombres son definidos precisamente por poseer una vida interior, propósitos e ideales y una visión o concepción, así sea confusa o implícita, de quienes son, de dónde han venido y que están haciendo. Y de

hecho es precisamente su posesión de una vida interior en este sentido lo que los distingue de los animales y de los objetos naturales. La historia de las ideas, debido, entre otras cosas, a sus esfuerzos por rastrear el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos rectores de una civilización o cultura a lo largo de prolongados periodos de cambio mental, y por reconstruir la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades, en una época y cultura dadas, probablemente exige más de quienes la investigan que casi cualquier otra disciplina o, cuando menos, les plantea requisitos especiales y muchas veces dolorosos. La intensa habilidad lógica para el análisis conceptual requerida en la crítica de las ideas, el rico bagaje de saber asimilado, el vasto poder de imaginación empática, reconstructiva, afín a la de los artistas creadores, la capacidad de «meterse» y comprender desde «dentro» formas de vida absolutamente diferentes de las propias, y el poder casi mágico de la adivinación intuitiva, son capacidades, todas idealmente poseídas por el historiador de las ideas, que raramente se reúnen en una sola persona. Esto explica indudablemente, en parte, por qué nunca ha habido más de un puñado de genuinos historiadores de las ideas, y por que la misma historia de las ideas, como disciplina específica, con una identidad propia aceptada universalmente, aún tiene que batallar para que se la reconozca.

Sin embargo, las grandes dificultades que plantea el cultivo de un campo de conocimiento y la consecuente rareza de grandes logros en el mismo, no bastan por sí mismas para explicar su relativo olvido. ¿Hay tal vez razones más profundas y menos obvias para este ambiguo estado? ¿Es que excavando en las bases de algunos de nuestros supuestos más profundos se podrían extraer cosas larga y convenientemente olvidadas, que vemos más sólidas, más fijas y definitivas de lo que son, o reabriendo cuestiones penosas sobre momentos de cambio en el curso de nuestro desarrollo colectivo, algunos de los cuales podrían verse hoy con un significado nuevo y perturbador? Ante nuestros ojos la pétrea base de algunas de nuestras creencias más familiares y apreciadas pueden convertirse en arena movediza. Como quiera que sea, muchos de los ensayos de Berlin han puesto en discusión, implícita o explícitamente, algunos de los supuestos más antiguos y más íntimos de los hombres,

cuando menos en el mundo occidental. Y aunque la analogía está lejos de ser perfecta, la historia de las ideas, en el mejor de los casos, puede hacer por una cultura lo que el psicoanálisis dice ser capaz de hacer por el individuo: analizar y dejar al desnudo los orígenes y la naturaleza, no de los motivos y las fuentes ocultas del comportamiento, pero sí desde luego de las ideas formativas, los conceptos y las categorías muchas veces implícitos y profundamente arraigados —algunos de los cuales son más provisionales y expuestos a los cambios históricos de lo que se hubiera creído posible antes de la última mitad del siglo XVIII— por medio de los cuales ordenamos e interpretamos la mayor parte de nuestra experiencia, sobre todo en las esferas peculiarmente humanas de la moral, la estética y la actividad política; y al hacerlo así ampliamos tanto nuestro conocimiento de nosotros mismos como nuestro sentido del alcance de la libertad creadora.

Berlin ha pasado toda su vida dedicado al estudio de la filosofía y el examen, la crítica y la difusión de ideas generales. Si queremos comprender lo que significa para él el estatus peculiar de la historia de las ideas, así como la naturaleza única de su propia contribución a ello, debemos conocer el trasfondo filosófico a partir del cual emanó su interés. Berlin mismo con frecuencia ha repetido la penetrante observación de que, cuando menos en la tradición occidental, desde Platón hasta nuestros días, la aplastante mayoría de los pensadores sistemáticos de todas las escuelas, ya sean racionalistas, idealistas, fenomenalistas, positivistas o empiristas, a despecho de sus muchas diferencias radicales, han partido de una suposición central indiscutible: que la realidad, aunque sus meras apariencias pudieran indicar lo contrario, es en esencia un todo racional en el que, finalmente, todo coincide. Suponen que existe (cuando menos en principio) un *corpus* de verdades que podemos descubrir y que tocan todas las preguntas concebibles, tanto teóricas como prácticas; que hay, y puede haber, solo un método o grupo de métodos correctos para tener acceso a esas verdades; y que estas, así como los métodos usados para su descubrimiento, son universalmente válidas. Su procedimiento suele adoptar la siguiente forma: primero identifican una clase privilegiada de entidades indudables o proposiciones inmutables, a las que otorgan un carácter exclusivo, lógico u ontológico, y asignan métodos apropiados para

su descubrimiento; y finalmente, con un placer que tiene profundas raíces psicológicas en el instinto tanto del orden como de la destrucción, rechazan como «no real», confuso o, a veces, «absurdo», lo que no puede traducirse al tipo de entidad o proposición que han escogido como modelo invulnerable. Descartes, con su doctrina de ideas claras y definidas, o Leibniz con su noción de *mathesis universalis*, o los positivistas posteriores, con sus proposiciones atómicas y sentencias protocolarias, o los fenomenalistas y teóricos de los datos sensibles, con sus *qualia* de los sentidos, todos ejemplifican esta tendencia reduccionista. Los pensadores de esta clase, sobre la base de sus doctrinas, se inclinan a tratar de llevar a cabo una revisión radical de la realidad, en la teoría o en la práctica, relegando a su hoguera filosófica mucho de lo que *prima facie* parece significativo o importante; con bastante frecuencia cosas invaluable han sido consumidas por las llamas y mucho de lo que perdura ha sido terriblemente mutilado o deformado.

Contra este trasfondo debemos ver, por una parte, la actitud de Berlin hacia una de las corrientes filosóficas más influyentes de su tiempo, la asociada con el neopositivismo de Russell y sus discípulos, y por otra su absorta inmersión en los estudios humanistas y, sobre todo, en la historia de las ideas. En ciertos ensayos —*Traducción lógica, Verificación, Propositiones empíricas y Afirmaciones hipotéticas*—,^[1] escritos cuando aún estaba enseñando y trabajando en el campo de la filosofía general, Berlin se propuso ajustar cuentas con el positivismo lógico, presentando una crítica de algunas de las doctrinas centrales sobre las que se basa. Estos ensayos, aunque representan una especie de despedida de una manera particular de hacer filosofía, contienen a la vez las semillas de un manifiesto oculto. Su penetrante sentido de la irreductible y vasta variedad de clases de experiencia y tipo de proposición, y la imposibilidad de expresarlos o traducirlos en un solo tipo de proposición, o de analizar todo el contenido del universo en términos de un tipo básico de entidad o «materia», encontró aquí libre expresión en las esferas de la lógica y la epistemología. Las cosas son como son y hacemos bien al no desmenuzarlas para descubrir qué las hace únicas.

Lo que hace estos ensayos tan particularmente fascinantes e importantes son dos cosas: están escritos desde dentro de las filas de la tendencia filosófica que él critica, y en la medida en que revelan ciertas actitudes y convicciones profundamente enraizadas de su propia parte apuntan a nuestra comprensión de su intenso interés en la historia de las ideas y su concepción del papel de la filosofía, y contribuyen a apreciarlos mejor. Aunque estos ensayos constituyen una crítica fundamental a una de las principales escuelas de la filosofía moderna, y una ruptura radical con ella, son sobre todo la expresión de las profundas e inaplacables dudas de alguien que, desde dentro, ha entendido totalmente —tal vez demasiado totalmente— las metas y métodos del movimiento intelectual que critica y que, aunque lo desee, no puede aceptarlos. Ciertamente es tentador ver una analogía entre la reacción de Berlin ante la filosofía de Hume, Ayer, el primer Wittgenstein, Carnap, el Circulo de Viena y las principales corrientes del neopositivismo, con sus métodos reduccionistas de planchar y aplanar, y el rechazo de filósofos como Vico hacia Descartes y el racionalismo de su tiempo, o la actitud de visionarios y pensadores como Hamann y Herder ante las doctrinas de la Ilustración francesa. Pues también comprendían perfectamente las metas y métodos de sus opositores, y Berlin se ha vuelto hacia ellos y los ha visto con profunda y penetrante comprensión. Sin embargo está por entero libre de la vehemencia partidista de aquellos, distante de sus tendencias oscurantistas a veces alarmantes y lejos de cegarse ante los grandes méritos cardinales de la oposición; reconoce los grandes logros del positivismo lógico que despejó el terreno de muchas tonterías metafísicas, y con frecuencia en sus escritos rinde tributo a los grandes triunfos de las ciencias naturales, que ve como el empeño mas logrado del intelecto humano en los tiempos modernos; y con la misma frecuencia reitera la convicción de que todos los fenómenos que pueden tratarse con métodos cuantitativos de las ciencias empíricas, sin negar ni violentar su más íntima naturaleza, deberían ser abarcados por las leyes estadísticas o causales.

La inadecuación de los simples marcos reduccionistas se siente más intensamente en esa área vasta, amorfa y volátil que comprende la experiencia espiritual, moral, estética y política. Aquí, más que en cualquier

otro lugar, es profundamente engañoso y muchas veces injurioso aplicar conceptos reduccionistas simples; desde cierto punto de vista toda la obra filosófica de Berlin puede verse como una larga batalla, ya franca, ya encubierta, pero siempre sutil, plena de recursos y decidida, contra la aplicación fácil de modelos y conceptos inadecuados en el campo de los estudios humanos. Los hombres no deberían dejarse cegar nunca por los lentes deformantes de la teoría frente a lo que de manera inmediata saben es la verdad sobre ellos mismos. Muchos de sus ensayos, por ejemplo, brindan una investigación sutil y sensible del impacto de nuestro creciente conocimiento, exacto y complicado, del mundo natural, externo, sobre los mundos interno, espiritual y moral de la experiencia humana. En este sentido, los textos sobre la teoría del conocimiento de Vico, los ensayos sobre Hamann, Hume y Sorel, y el ensayo sobre el nacionalismo, pueden vincularse con algunas de las preocupaciones básicas de «Inevitabilidad histórica».^[2] Pues una y otra vez Berlin nos previene contra dos riesgos fatales: el de suscribirse a los sistemas que todo lo abarcan, que, aunque pueden proporcionar ideas nuevas y genuinas, son unilaterales y sobresimplificadores, incapaces de hacer justicia a muchos de los hechos, mientras dirigen toda o casi toda su atención hacia aquellos hechos que han sacado a la luz, viendo todo lo demás en términos de estos; y el de transferir métodos y procedimientos de una disciplina, en la que han tenido enorme éxito, hacia otra a la que no pertenecen, en la que su aplicación deforma y aun destruye los hechos.

Tal vez nada arroje más luz sobre el mismo en los escritos de Berlin que el pasaje en su ensayo acerca de su amigo John Austin^[3] en el cual, después de describir la originalidad y el poder del intelecto de este, su arrojo y fecundidad filosóficos, su asombrosa capacidad para desmenuzar los problemas, nos dice que Austin ganó su total afecto y respeto por este comentario hecho al pasar: «Todos *hablan* del determinismo y *dicen* creer en él. Nunca he encontrado un determinista en mi vida, quiero decir, alguien que realmente crea en eso tal como tú y yo creemos que todos los hombres son mortales. ¿Tú sí?». Los filósofos que meditan en su oficina o los científicos que llevan a cabo experimentos en su laboratorio podrán declararse deterministas en teoría, pero su conducta moral y su vida

práctica, las palabras que pronuncian y los juicios que hacen, desmienten sus afirmaciones.

Para Berlin la filosofía no puede proporcionar un conocimiento *a priori* de la naturaleza del hombre o del universo; ni, por traslación lógica, puede brindarnos un conocimiento empírico cierto e incuestionable. Así, donde Ayer persiste en la senda del positivismo lógico, apuntalando, desarrollando y refinando sus doctrinas centrales, y Austin, como el Wittgenstein tardío, se vuelve hacia el análisis más minucioso y detallado de los conceptos del lenguaje ordinario, Berlin se fue acercando cada vez más, en su búsqueda de respuestas a algunas de las cuestiones centrales de la filosofía, al estudio histórico concreto de algunos de los principales avances intelectuales de la cultura occidental a partir del siglo XVIII. Esto lo condujo a explorar y profundizar la idea de que gran parte del pensamiento y la experiencia de un periodo se organiza en torno a lo que Collingwood llamó «constelaciones de presuposiciones absolutas».

IV

¿Cuál es exactamente el papel de la filosofía para Berlin? Él mismo ha respondido a esta pregunta en una serie de ensayos importantes y penetrantes. «El propósito de la filosofía», «¿Existe aún la teoría política?» y «El concepto de la historia científica^[4]», en su conjunto, revelan (entre muchas otras cosas) su concepto del lugar positivo y vital que ocupa la filosofía en todas las actividades mentales, y por encima de todo ubica la historia de las ideas como un tipo de empeño filosófico que podría producir una forma genuina de conocimiento, o autoconocimiento, enteramente *sui generis*, esclarecedor y liberador, que solo puede descubrirse con el estudio sistemático de la historia intelectual de los hombres, de culturas, civilizaciones, movimientos intelectuales y políticos, y así sucesivamente. Berlin distingue un tipo de preguntas propiamente filosóficas, en el sentido

de que no existen métodos hechos, o grupos de métodos universalmente acreditados para descubrir sus respuestas; pueden diferir mucho unas de otras; algunas parecerán cuestionar hechos o valores, otras métodos de investigación y las palabras y símbolos que usan; sin embargo, todas tienen en común que «no tienen dentro de su propia estructura indicaciones claras de las técnicas de su solución». Se distinguen de los dos tipos restantes de preguntas (que en cierta medida se traslapan): las empíricas de sentido común y las de las ciencias naturales, por una parte, y las formales de matemáticas, lógica y otras disciplinas deductivas, por la otra, porque no pueden contestarse mediante la aplicación sistemática de procedimientos o técnicas especializadas. Para Berlin la historia del pensamiento es básicamente el relato de la ubicación de los problemas dentro de uno u otro tipo de preguntas. Pero mientras cada una de las constelaciones de preguntas interrelacionadas se han desprendido del cuerpo original de la filosofía para convertirse en ciencias empíricas o disciplinas formales independientes y adultas, el número de preguntas filosóficas irreducibles e imposibles de responder —y aquí Berlin diverge muy marcadamente de todos esos filósofos, quizá la mayoría, que buscan desvanecer estas preguntas mediante un poderoso solvente filosófico— no ha disminuido ni ha perdido vigencia.

La naturaleza de algunas de estas preguntas puede aclararse si recordamos la distinción crucial que señalo Kant entre el contenido de la experiencia, y los conceptos y categorías en términos de los cuales la organizamos e interpretamos. Para Kant, como observa Berlin, las categorías fundamentales a través de las cuales percibimos el mundo exterior eran universales e inmutables, comunes a todos los seres racionales y sensibles. Una vez que fueran descubiertas y debidamente analizadas quedarían asentadas para siempre ciertas verdades fundamentales acerca de los hombres. Al paso vital que dio Kant le dieron un giro revolucionario una sucesión de pensadores más preocupados por cuestiones históricas y estéticas que por las de la epistemología y la lógica. Aprovecharon y ensalzaron algo en lo que Kant puso poca atención sistemática: que mientras algunas de las categorías básicas y «lentes» con los cuales vemos el mundo en efecto parecían inmutables, otros cambian, a veces

radicalmente, de época en época y de cultura en cultura. El contenido empírico básico de lo que una cultura vio y oyó, pensó y sintió, podría, si acaso, cambiar poco, pero algunos de los modelos en términos de los cuales se lo percibió y organizó —los lentes con los que fue visto— pueden haberse transformado. Muchos de estos modelos y categorías básicas son tan viejos como la humanidad misma, mientras otros son más volátiles y fugaces, de modo que la investigación de su surgimiento adquiere un cariz histórico. El estudio y la discusión crítica sistemática de tales modelos es de primera importancia, ya que tiene que ver nada menos que con el marco total de nuestra misma experiencia; muchos de estos modelos chocan entre sí, y algunos se vuelven obsoletos por su incapacidad de explicar un número suficiente de facetas de la experiencia, para ser remplazados por otros que, aunque pudieran acomodarse mejor, con frecuencia cierran algunas de las puertas abiertas por los modelos a los que sustituyen. La adecuación de nuestros supuestos fundamentales —cuánta de nuestra experiencia incluyen, cuánta abandonan, cuánta iluminan y cuánta oscurecen— debería constituir el interés central tanto de los filósofos como de los historiadores de las ideas.

La historia de las ideas es, pues, un hijo relativamente tardío y muy complicado de la civilización avanzada. Podría pensarse que nació, cuando mucho, durante la segunda mitad del siglo XVIII, pariente cercano del historicismo, el pluralismo y el relativismo, y de las diversas disciplinas comparativas de base histórica: antropología, filología, lingüística, etimología, estética, jurisprudencia, sociología, etnología. Su preocupación central consiste en una gran extensión del antiguo mandato «conócete a ti mismo» al todo histórico colectivo, la civilización o la cultura en las que el individuo mismo está inserto y de las que en gran medida es producto. Se preocupa, por encima de todo, en decirnos quién y qué somos, y por qué etapas y sendas muchas veces tortuosas hemos llegado a ser lo que somos. Destaca la continuidad de las ideas y las emociones, el pensamiento y la práctica, de la filosofía, la política, el arte y la literatura, antes que dividirlos artificialmente, como suele acontecer con las ramas más especializadas de los estudios humanistas. Los objetivos centrales de su investigación son los conceptos omnipresentes, rectores, formativos, y las categorías peculiares

de una cultura o un periodo, o más aún, de una escuela literaria, un movimiento político, un genio artístico o un pensador seminal que hayan sido los primeros en cuestionar temas y proponer ideas que ingresaron al panorama común de generaciones posteriores. Pues Berlin no se ocupa solo de grandes pensadores; la historia de las ideas no es el relato de una sucesión de grandes filósofos, donde un sistema de ideas o teorías engendra otro, como por un proceso de partenogénesis; más bien se interesa en el surgimiento de las ideas, en numerosos tipos de personalidades intelectuales, diversas, originales, excéntricas, frecuentemente disidentes y fuera de la corriente de su tiempo, en oposición a los dogmas ortodoxos y supuestos recibidos que ayudan a derribar.

Lo que la historia de las ideas puede ofrecer como rama de la filosofía y como fuente relativamente nueva de la ilustración y el conocimiento genuinos, es la comprensión de los orígenes de los patrones básicos conceptuales, en términos de los cuales nos entendemos a nosotros mismos y adquirimos nuestra identidad como seres humanos, y los cambios que literalmente transformaron al mundo. Estos supuestos subyacentes y ubicuos, precisamente porque tienen un alto grado de generalidad y sirven por sí mismos como medios para ordenar una parte muy grande —la parte humana— de nuestra experiencia, han solido estar sumergidos y olvidados; la tarea del historiador de las ideas es tratar de hacerlos salir para convertirlos en objeto de reflexión y estudio sistemático, y por lo tanto llevarlos a la luz, donde puedan ser abiertamente criticados y evaluados. Adecuadamente analizados y examinados, con sus orígenes y evolución trazados y descritos, muchos de nuestros valores e ideales se verán como lo que son: no como verdades intemporales, inquebrantables, evidentes en sí mismas, derivadas de la esencia eterna e inmutable de la naturaleza humana, sino los últimos y frágiles capullos de un proceso histórico de cambio cultural largo, desordenado, muchas veces doloroso y trágico, pero finalmente inteligible. A su vez los criterios aplicados en tal discusión crítica deben someterse a escrutinio, y más tarde volveremos sobre el tema de lo que representan exactamente para Berlin.

En cierto sentido, entonces, la obra toda de Berlin es un largo y sostenido rechazo de una visión de la filosofía y la verdad, y de los métodos

para interrogarse sobre las verdaderas capacidades y condición del hombre que, cuando menos en la tradición occidental, ha sido central durante más de dos mil años; percibió tempranamente las limitaciones de esa visión y ha continuado exponiéndolas hábil y enérgicamente, bajo una amplia variedad de aspectos y con una riqueza de detalles históricos concretos que han iluminado desde muchos ángulos inesperados algunos de los problemas más imperativos de nuestra propia época.

V

Tal vez el giro más profundo y de más largo alcance en las ideas generales desde la Reforma, que aun hoy ejerce una influencia poderosa en nuestro mundo, es la revuelta, que se expresó por primera vez en el segundo tercio del siglo XVIII, al principio en Italia y luego, con acumulada fuerza, en el mundo de habla germana, de una sucesión de pensadores antinómicos contra las tradiciones centrales, racionalistas y científicas de Occidente. A esta corriente de ideas, que transformó literalmente el mundo, de la cual se derivan tantos movimientos modernos de pensamiento y sentimiento —en particular el romanticismo europeo, el nacionalismo, el relativismo, el pluralismo y las muchas corrientes de voluntarismo, de las cuales el existencialismo es la expresión más reciente en nuestro tiempo—, Berlin ha dedicado algunos de sus ensayos más finos y esclarecedores. En su artículo «La Contra-Ilustración» examina las principales ideas de algunos de estos pensadores. En el caso de Vico, cuyo aparente aislamiento de este grupo de pensadores, en tiempo y lugar, y cuya solitaria anticipación a la mayoría de las doctrinas centrales de aquellos, lo hacen más extraordinario, los archienemigos eran, por una parte, Descartes, con su doctrina de las ideas claras y distintas, su desprecio por los estudios históricos y humanistas en general, y sus intentos por asimilar todas las formas de conocimiento a la de una sola clase, las matemáticas; y por la otra los teóricos de la ley natural,

con su supuesto cardinal de una naturaleza humana fija, universal, idéntica en todos los tiempos y lugares. Para Hamann y Herder y los muchos pensadores posteriores, directa o indirectamente influidos por sus radicales innovaciones, los enemigos insidiosos fueron los *philosophes* más dogmáticos y fanáticos de la Ilustración francesa, cuyas doctrinas centrales se consideraban distorsiones desvitalizadoras de la verdad, a la que antes que iluminar enmascaraban. A pesar de sus muchas diferencias, los pensadores de la Ilustración francesa tuvieron un conjunto de supuestos fundamentales casi totalmente indiscutidos: que la naturaleza humana es la misma en todo tiempo y lugar; que es posible, al menos en principio, descubrir las metas humanas universales, los fines verdaderos y los medios efectivos; que deberían encontrarse y aplicarse en el campo de la moral, la política, la economía y en la esfera de la relación humana en general métodos similares a los de la ciencia newtoniana, que resultaron tan adecuados para arrojar luz sobre las regularidades de la naturaleza inanimada, erradicando así el mal y el sufrimiento, y lo que Helvétius llamó el «error interesado». Lo que tenían en común todos esos pensadores racionalistas era la creencia de que en alguna parte, por algún medio, se podía obtener una estructura de conocimiento simple, coherente, unificada, concerniente a las cuestiones tanto de hechos como de valores. Buscaron esquemas que lo abarcaran todo, estructuras unificadoras universales, dentro de las cuales todo lo que existe podría mostrarse como sistemático—esto es, lógica o causalmente interconectado—, vastas estructuras en las cuales no quedaría espacio alguno para acontecimientos inesperados, espontáneos; donde todo lo que ocurre debería ser, cuando menos en principio, absolutamente explicable en términos de leyes generales inmutables. Esta es la columna orgullosa y refulgente que Berlin identifica como el sostén central de los edificios racionales y científicos del pensamiento occidental, el que algunos de los pensadores que aparecen en este volumen socavaron e hicieron temblar.

Como se ocupa de señalar Berlin, ciertamente ha habido disenso respecto a este supuesto central por parte de la tradición escéptica y relativista, disenso que se remonta hasta la Antigüedad; y en la era moderna pensadores desde Bodin a Montesquieu, haciendo hincapié en la

vasta variedad de costumbres, *mores*, instituciones, conceptos generales y creencias, le han administrado una serie de suaves sacudidas al pilar de apoyo. Sin embargo ninguno de ellos ha sido capaz de echar por tierra la estructura. A este respecto el tratamiento que Berlin da a Montesquieu es particularmente valioso. No niega que el gran pensador francés sea considerado con todo derecho como uno de los verdaderos padres de la Ilustración francesa. A pesar de la forma en que Montesquieu emplea conceptos metafísicos tales como la ley natural y el propósito natural, su abordaje fue esencialmente empírico y naturalista; creyó, por encima de todo, en la evidencia directa proporcionada por la observación. Sus doctrinas centrales fueron absorbidas dentro de la trama del pensamiento y la práctica liberales del siglo XIX; lo que alguna vez pareció nuevo y llamativo se convirtió en lugar común, y los sucesivos pensadores sociales y políticos volvieron a verlo como un predecesor distinguido que no tenía nada nuevo que decirles. Sin embargo, cuando Berlin voltea a verlo con la experiencia acumulada de la primera mitad del siglo XX, se siente más dispuesto a acentuar la nota escéptica que recorre todos sus escritos, esa falta de entusiasmo por todos los proyectos generalizantes y simplistas del cambio en gran escala que perturbaron e irritaron a muchos de sus contemporáneos más optimistas, de visión más rígida, más simple y más racionalista. Pues aunque él mismo sostenía haber fundado una nueva ciencia en el espíritu de Descartes, sabía íntimamente que la naturaleza misma de su material se resistía a tales métodos, y su práctica desmentía esas declaraciones. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, nunca se resignó a contemplar detalles concretos específicos como mero material para ilustrar leyes o reglas generales. Respeta y hasta se deleita en lo irreductiblemente único y particular, y desconfía en extremo del concepto del hombre en general. Para Montesquieu cada tipo de sociedad posee un espíritu interior o principio dinámico que tiñe todas sus más diversas ramificaciones. El deber de los estadistas y los legisladores es comprender este espíritu interior o fuerza organizadora, y gobernar o legislar de acuerdo con ello. Diferentes sociedades tienen diferentes necesidades y persiguen fines diferentes; lo que es bueno para una en una situación y en una etapa de su desarrollo no necesariamente lo es también para otras en diferentes

condiciones; de aquí que ni haya ni pueda haber soluciones universales, definitivas, para los problemas humanos, ni normas ni criterios racionales últimos para juzgar entre los fines humanos. En esta actitud había algo esencialmente subversivo frente al dogma de la Ilustración; y su desconfianza por las soluciones rápidas, simples y generales para los problemas complejos que manejaban los filósofos racionalistas a la luz de teorías universalistas, pone a Montesquieu más cerca de Vico y Herder que de Voltaire y la *Encyclopédie*. Y en efecto, como destaca Berlin, en el centro de su pensamiento social y político hay una contradicción; aunque es un pluralista más que un monista y no está obsesionado por un solo principio regulador, y aunque sin duda es único en su tiempo por su inagotable conciencia de las variedades de formas de vida y de sociedades, sigue creyendo que por mucho que varíen los medios y fines secundarios del hombre, sus fines fundamentales, últimos, son los mismos: satisfacción de necesidades materiales básicas, seguridad, justicia, paz, etc. Así, Berlin descubre en el pensamiento de Montesquieu una tensión irreconciliable entre la creencia de que cada sociedad posee sus propias y peculiares costumbres, puntos de vista morales, modos de vida, por una parte, y la creencia en la justicia como una norma universal y eterna y la pasión por la legalidad, por la otra. Berlin ofrece una explicación convincente al sugerir que ambas actitudes provienen de un intenso miedo al despotismo y la arbitrariedad. En cualquier caso la contradicción permanece sin resolver, y el pensamiento de Montesquieu representa para Berlin una aguda divergencia de los ideales centrales de la Ilustración, aunque no una ruptura dramática con ellos.

La capacidad destabilizadora de las nociones pluralistas se sigue explorando en el docto y franco ensayo sobre Maquiavelo. Aquí Berlin plantea la tesis de que durante unos cuatrocientos años Maquiavelo ha provocado graves desacuerdos entre especialistas y hombres civilizados, y agitado hondamente las conciencias cristianas y liberales, no por su presunta inmoralidad y satanismo, sino porque, al presentar un sistema de moralidad alternativo al prevaleciente en su día, se convirtió desde entonces en el primer pensador que arrojara dudas, por lo menos implícitas, sobre la verdadera validez de todas las construcciones monistas como tales. En la

interpretación de Berlin, Maquiavelo no es, como ha asegurado la mayoría, un mero técnico político, interesado solo por los medios operativos e indiferente al fin último; ni es un científico político desapegado, objetivo, que se limita a observar y ofrece una descripción neutral del comportamiento del hombre. Lejos de divorciar la ética de la política, como sostuvieran Croce y otros, Maquiavelo mira más allá de la ética oficialmente cristiana de su tiempo (y, por implicación, más allá de cualquier otra visión moral relacionada, estoica, kantiana, o hasta utilitaria) que se ocupa en esencia de lo individual, hacia una tradición más antigua, la de la *polis* griega o la de la Roma republicana, una moral esencialmente colectiva o comunal, de acuerdo con la cual ser humano y tener valores y propósitos es idéntico a ser miembro de una comunidad. Para esta visión los fines últimos de la vida del individuo son inseparables de la vida colectiva de la *polis*. Los hombres pueden alcanzar la salud moral y llevar una vida plena, pública y productiva, solo cuando están al servicio de una comunidad fuerte, unida, venturosa. Maquiavelo, por lo tanto, no rechaza la moralidad cristiana en favor de una amoral ciencia de los medios, sino en nombre de una esfera de fines que son esencialmente sociales y colectivos, más que individuales y personales. Lo que le importa antes que todo es el bien y la gloria de su patria. Su posición implica que hay dos códigos éticos igualmente definitivos y mutuamente excluyentes, entre los cuales el hombre debe hacer una elección absoluta. Esta sugerencia de que pudiera haber una colisión entre valores últimos sin posibilidad de mediación racional entre ellos, y la consecuente conclusión de que no hay una senda única para la realización humana, individual o colectiva, ha resultado ser profundamente perturbadora. Significa que la necesidad de elegir entre valores últimos en conflicto, lejos de ser una experiencia rara y anómala en la vida de los hombres, es un elemento intrínseco a la condición humana. Haber hecho conscientes de esto a los hombres, pese a su vaguedad, fue uno de los logros mayores de Maquiavelo, que fue, como subraya Berlin, «a pesar de sí mismo, uno de los hacedores del pluralismo».

VI

Los primeros ataques sostenidos contra los esquemas universales, racionalistas, vinieron de Vico, Hamann y Herder. En su libro *Vico y Herder* Berlin examinó las ideas originales más importantes de estos dos pensadores. Muchos de los ensayos del presente volumen son un comentario y una expansión de ellos. Vico, un pensador de genio torturado que nació antes de su tiempo, luchó toda su vida para expresar un puñado de ideas revolucionarias acerca del hombre, la historia y la sociedad. El significado de sus doctrinas solo se hizo aparente siglos después de su muerte y, como sugiere Berlin, algunas de las más importantes apenas están revelándose con todo su valor hoy. Fue probablemente el primer pensador que formulo de manera explícita la tesis de que no hay una naturaleza humana universal, inmutable; revivió la antigua doctrina de que los hombres solo entienden verdaderamente lo que ellos mismos han hecho, y le dio un giro revolucionario al aplicarla a la historia: entendemos los procesos históricos, que llevan por doquier la huella de la voluntad, los ideales y los propósitos humanos, como quien dice desde «adentro», por una especie de comprensión empática, de una forma en la que no podemos entender las operaciones «externas» y «no sensibles» de la naturaleza, que no hicimos nosotros. Tal vez a partir de ideas vagas de juristas franceses e historiadores universales, prácticamente creó el concepto de cultura, cuyas actividades llevan todas una marca distintiva y muestran un patrón común. Desarrolló la noción íntimamente relacionada de que una cultura progresa a través de una sucesión inteligible de fases de desarrollo que no están conectadas una a otra por una causalidad mecánica, sino interrelacionadas como expresiones de las actividades propositivas y en constante evolución de los hombres; vio las actividades humanas, en primer lugar, como formas de expresión propias, representativas de una visión total del mundo; y tal vez lo más emocionante es que creó la noción de un nuevo tipo de conocimiento, la imaginación reconstructiva o *fantasia*, el conocimiento que adquirimos de otros hombres en otros tiempos y lugares introduciéndonos en su perspectiva general, su forma de verse a sí mismo y

sus metas, un modo de conocimiento que no es ni completamente contingente ni deducible *a priori*.

En «Vico y el ideal de la Ilustración» Berlin explica algunas de las implicaciones de aquel acerca de la noción utópica, que de una manera u otra ha representado un papel prominente en el pensamiento político occidental de una sociedad ideal, racional, estática, en la que todos los valores humanos y todas las sendas concebibles para la realización humana existirán lado a lado, no solo sin demérito de una a otra, sino en un estado de realce mutuo. Para Vico las perspectivas, actividades y metas de los hombres pertenecen necesariamente a una etapa particular del desarrollo social y cultural. Cada etapa de lo que llama la *storia ideale eterna* está unida a la anterior y a la posterior, formando un patrón cíclico inalterable. Dado que las etapas más antiguas del proceso histórico creativo son parte esencial de nuestros propios orígenes, somos capaces de recrear y comprender el pasado en nuestra mente al descubrir sus potencialidades. Pero a diferencia de los metafísicos idealistas como Hegel, que creen que nada de valor se pierde en la transición de una fase cultural a la otra, y de los pensadores racionalistas que opinan que todos los valores, por definición, deben calzar exactamente dentro del acabado rompecabezas de la solución definitiva y perfecta a todos los problemas humanos, la doctrina de Vico implica una visión menos vehemente. El desarrollo social y el cambio cultural traen consigo pérdidas y ganancias absolutas. Pueden desvanecerse para siempre ciertas formas de experiencia valiosa, una parte única, integral del mundo sumergido que las hizo nacer y que no será remplazado por formas similares de igual valor. Los más inspirados bardos, del cual Homero es para Vico el ejemplo más memorable, en todo su primitivo vigor y fuerza imaginativa concreta, no pueden —están conceptualmente impedidos de hacerlo— surgir de la misma etapa cultural que los filósofos críticos, con sus análisis intelectuales y exangües abstracciones. Así, para Vico queda excluida la idea de la perfección, de un orden en el cual todos los valores verdaderos se realizarán, no por meras razones —ignorancia, debilidad humana, falta de medios técnicos— sino porque es conceptualmente incoherente *a priori*.

En los otros dos ensayos sobre Vico la preocupación de Berlin por el pluralismo en la esfera del conocimiento emerge con gran claridad. Giran alrededor de la distinción seminal que hace Vico entre dos tipos muy diferentes de conocimiento humano, que arrancan de supuestos radicalmente distintos, y conducen a resultados profundamente divergentes. En opinión de Vico el campo de la naturaleza física, «externa», no humana, no se continúa en el mundo humano «interno» de la moralidad, el arte, el lenguaje, las formas de expresión, el pensamiento y el sentimiento. En correspondencia con esas dos provincias diferentes hay dos métodos independientes de investigación: el que Vico llama *scienza* o conocimiento *per caussas*, el único conocimiento perfecto del que somos capaces, es decir, el de los productos de la creación humana —matemáticas, música, poesía, derecho—, que son por entero inteligibles precisamente porque son artefactos de la mente humana, y *coscienza*, el conocimiento del mundo externo adquirido por el observador desde «afuera», en términos de uniformidades y coexistencias causales, las que, dado que solo pueden decirnos cómo son las cosas o cómo suceden, pero nunca por qué o para qué razón inteligible o en pos de qué propósito, deben contener para siempre un área de opacidad impenetrable. La gran originalidad de Vico consistió en aplicar la categoría de *scienza* a la historia humana que los mismos hombres «hacen», y en instituir un «historicismo antropológico» que requirió una ciencia sistemática de la mente que sería idéntica a la historia de su desarrollo y crecimiento. Este solo podía rastrearse a través de la investigación de los símbolos cambiantes —palabras, monumentos, obras de arte, leyes y costumbres y demás— en los que la mente se expresaba a sí misma. La memoria y la imaginación, y las disposiciones potenciales (la mayor parte de las cuales yacen desactivadas) de nuestra propia mente proporcionan las herramientas básicas para este tipo de comprensión en la cual se basan, en última instancia, todos los estudios humanos; sabemos por experiencia personal qué es sentir miedo, amor, odio, pertenecer a una familia o a una nación, comprender una expresión facial o una situación humana, o una broma, apreciar una obra de arte, formar ideales y vivir de acuerdo con ellos, y tener además una variedad inagotable (y cambiante) de otras clases de experiencias «internas» inmediatas.

Este tipo de conocimiento «directo» no es ni inductivo ni deductivo, ni hipotético-deductivo. Es *sui generis* y solo puede ser descrito y analizado en términos de él mismo. No puede ser producido ni traducido a un sistema cartesiano o newtoniano o similar que correlacione las cosas y los acontecimientos desde «afuera», en términos de regularidades causales. Sabemos esto por nuestra propia experiencia; una actividad familiar o un aspecto íntimo de nuestra vida, que hasta ahora habíamos visto desde dentro en términos de metas y aspiraciones humanas, podría ser apartado de nosotros al ser «objetivado», por decirlo así; súbitamente lo vemos como extraño y externo a nosotros, como un producto causal de fuerzas que están más allá de nuestro control sociológico, biológico o físico. Y al revés: una actividad o la obra de arte de una persona, un código de reglas o una institución, pueden llegar a ser una parte íntima de nosotros porque, por un proceso de interpretación imaginativa, lo vemos desde «dentro» a la luz de fines y valores humanos. Este es el límite mal definido y cambiante donde la explicación racional en términos de ideales e intenciones humanas se pone en contacto (y en conflicto) con la explicación causal en términos de las «insensatas» regularidades no humanas de naturaleza física. Esta ha sido la escena de batallas pasadas; es posible que sea la escena de batallas futuras aún mayores; pocos escritores modernos han hecho más que Berlin por agudizar nuestra conciencia ante su importancia vital.

Las especies de conocimiento descubiertas por Vico fueron la semilla de las doctrinas de la *Einfühlung* y la *Verstehen* posteriormente desarrolladas por Herder, y después de él por los grandes historicistas alemanes Troeltsch, Dilthey, Meinecke y Max Weber, que tuvieron implicaciones para la epistemología y la filosofía de la mente, preocupaciones fundamentales de gran parte del pensamiento del siglo XIX. A la discusión de una de las más importantes de estas se dedica «El divorcio entre las ciencias y las humanidades». Una parte intrínseca de la fe optimista en el firme progreso general es la noción de que todos los métodos de investigación y búsqueda, todos los modos de conocimiento y comprensión, están sistemáticamente interconectados; que los supuestos y métodos de todas las formas de descubrimiento intelectual pueden derivarse en última instancia de un puñado de principios del grado de abstracción más elevado; y que toda la

esfera del conocimiento crece en una sola pieza, cuyos segmentos se entrelazan y se amplían mutuamente. Sin embargo, si la distinción de Vico entre conocimiento «interno» y «externo» es válida y si, como lo implica su doctrina cardinal, la realidad no es una estructura unificada, atemporal, inmutable, de la cual un lenguaje lógicamente perfecto pudiera dar una transcripción directa, no deformada por las influencias «externas» de tiempo y lugar, un modelo medido contra el cual todos los lenguajes naturales pudieran aparecer como aproximaciones más o menos inadecuadas; si, más aún, las formas de hablar y los mitos, la poesía y la religión de los llamados hombres primitivos no son, como solían pensar Voltaire y los *encyclopédistes*, los primeros tartamudeos de verdades pueriles que serían formuladas más clara y completamente por pensadores racionales posteriores, sino más bien la expresión única de su visión total de la vida, la corporización de su respuesta a los problemas generados por su propio mundo peculiar, respuesta que es precisamente tan auténtica y, en última instancia, tan inconmensurable como las de épocas posteriores más ilustradas para sus propios problemas, se deduce que todo el conocimiento no es de una sola clase unificada, un gran cuerpo orgánico que, a despecho de caídas periódicas en la barbarie, crece firmemente de época en época con incrementos irreversibles, desarrollándose de modo gradual hacia un estado inmutable de perfección última. El insalvable abismo entre las ciencias naturales y los estudios humanistas^[5], y la brecha abierta frente al ideal del progreso firme en todas las ramas del conocimiento humano ciertamente tiene consecuencias de largo alcance.

En el ensayo acerca de las fuentes del antirracionalismo alemán Berlin examina las nociones del pensador antinómico tal vez más radical de este volumen, J. G. Hamann. Cuando joven Hamann, protegido de Mendelssohn y Nicolai, las principales figuras del *Aufklärung* de Berlin, había sido un exitoso propagandista y apóstol de la Ilustración. Pero después de sufrir una transformadora experiencia interior, y volver a la fe pietista de sus primeros años, se lanzó a atacar los ideales y valores centrales de la tradición racionalista, y los trasmutó en algo así como sus opuestos. Representa la respuesta más intransigente de la dignidad humana y los ideales de calor, amor y espontaneidad ante las abstracciones aplastantes del espíritu de los

sistematizadores y «terribles simplificateurs» del siglo XVIII francés. Al librar esta terrible batalla, él y su compañero de armas, Jacobi, pusieron en práctica dos de las doctrinas centrales (una de ellas muy modificada) del sobrio filósofo empirista David Hume. No puede haber muchos capítulos más paradójicos en la historia del pensamiento moderno europeo.

La doctrina de que la única senda al conocimiento la proporcionaban las ciencias naturales, empíricas; que todas las afirmaciones con pretensión de verdad debían ser en principio sometidas a prueba por cualquier ser racional; que no había ni podía haber otras fuentes de conocimiento genuino, trascendente o no racional, eran los principios fundamentales de la Ilustración francesa que encontraron una creciente oposición a partir de mediados del siglo XVIII, incluso en la misma Francia. La reacción contra el árido racionalismo, materialismo y naturalismo ético se expresó al principio en una ola de sensibilidad y sentimiento, tanto en la literatura como en los modales; Diderot le concedió un lugar importante y destacado a la emoción en la vida de los hombres, y Rousseau, por encima de todo, fue un gran liberador del sentimiento y la pasión natural. Fuera de Francia, von Muralt, Bodmer y Breitinger en Suiza, y Lowth, Blackwell y los Warton en Inglaterra, se rebelaron todos, en diversas formas, contra el espíritu reseco del racionalismo excesivo. Sin embargo, esta rebelión quedó confinada en gran medida a las esferas de la literatura, las artes y los modales; las bases sobre las que descansaban los principales dogmas de la Ilustración no sufrieron cambio alguno. El ataque realmente violento y devastador que sacudió a estas grandes propuestas de una vez por todas, fue lanzado por una banda de pensadores oscuros, torturados y profundamente perturbadores desde los más remotos rincones del mundo germanoparlante; el relato de las consecuencias y las repercusiones de largo alcance de lo que Berlin llama «esta reacción alemana contra la dominación cultural francesa del mundo occidental», a un tiempo siniestra y liberadora, es, en buena medida, la historia del pensamiento moderno.

Tanto por temperamento como por convicción Hamann fue enemigo de los esquemas ordenados y que todo lo abarcan; creía que las redes abstractas de las leyes generales, aunque podrían ayudarnos (como herramientas o armas) para dominar y explotar áreas de la realidad, debían

asimismo mellar nuestro sentido de la vívida frescura de la experiencia inmediata, y cegarnos ante los datos únicos, insólitos, impredecibles y muchas veces locamente caóticos de la vida tal como la vivimos. Las teorías científicas tienen, en el mejor de los casos, un valor instrumental; no pueden producir conocimiento inatacable de ninguna clase. El conocimiento verdadero se nos da inmediatamente solo por los sentidos, y por la imaginación, el instinto y la perspicacia espontáneas. A la percepción directa, al sentido inmediato e incontrovertible de la realidad, Hamann lo llama fe o *Glaube*. Atribuye esta doctrina de la fe o creencia a Hume, ya que percibió atinadamente que la epistemología de Hume descansa sobre la creencia primitiva en la realidad, *a priori*, sin apoyo en una demostración; pero de una manera que ciertamente hubiera alarmado a Hume, modificó la doctrina para aplicarla por igual a esferas no empíricas: sin la fundamental capacidad humana para la *Glaube* los hombres no pueden pensar ni actuar, creer en un mundo externo o en la historia, ni en la existencia de otras personas o de Dios. La facultad de la fe no está más expuesta a la refutación por la razón que la evidencia de los sentidos; aunque en ocasiones puede engañar, no está apuntalada por un elaborado aparato de pruebas. Y más que nada, los recursos utilitarios artificiales de los científicos, que no expresan la naturaleza interna de los hombres o de Dios, no tienen nada que decir al respecto. Ningún hombre puede amar ni ver su más íntima naturaleza expresada en la red de categorías inanimadas tejida por el racionalista Spinoza o en el desespiritualizado juego de causa y efecto de las vastas máquinas materialistas construidas por Holbach o Helvétius. Solo los poetas, los amantes y los devotos son capaces de penetrar en los objetos de su devoción intensa, y alcanzar el pleno conocimiento de ellos. Los datos de conocimiento inmediato son concretos y únicos; cualquier intento por «reorganizarlos» en patrones artificiales los transforma en algo diferente y los empobrece. Sin duda las opiniones de Hamann sobre la relación entre pensamiento, experiencia y lenguaje tienen un casi increíble halo moderno. Cuando proclama que está menos interesado en la cuestión filosófica tradicional «¿Qué es la razón?» y más preocupado en contestar «¿Qué es el lenguaje?», porque esta última es la fuente «de todos los paralogismos y antinomias que se han dejado a la puerta de la primera», y cuando declara

que «por él [el lenguaje] se hacen todas las cosas», prefigura las doctrinas de Austin y Wittgenstein. Y cuando al hablar de los sistemas conceptuales artificiales afirma que «nuestras criaturas son inmisericordes mutiladores de la naturaleza» y continúa preguntando, más con ironía que con seriedad, si existen «simples puntos naturales a los que puede reducirse todo», o si «todo consiste en líneas matemáticas», está pronunciando críticas notablemente similares a las que hacen hoy los filósofos del lenguaje ordinario contra el neopositivismo de Russell y sus seguidores. Para Hamann las palabras del habla humana común son portadoras de significados humanos; como tales no distorsionan la percepción directa en el mismo grado que las fórmulas abstractas, las proposiciones generales o las reglas y leyes. Son, ya sea una forma de expresión, de comunicación entre almas inmortales, o bien los instrumentos opresivos y artificiales de las ciencias clasificadoras. Tarde o temprano el entusiasmo excesivo por los sistemas de ficciones idealizadas, a expensas de la visión directa transmitida por el lenguaje ordinario, conducirá a la construcción de grandes maquinarias burocráticas. Los hombres serán tratados como objetos de administración mecánica, vacíos de vida interior y significativa, meras cáscaras y envolturas externas. Hamann es así uno de los primeros que con sombría clarividencia previeron lo que Max Weber llamaría después «das Gehäuse der Horigkeit», «la Casa de la Servidumbre», y que los seguidores de la Escuela de Francfort deploran hoy como «die verwaltete Welt», el mundo, incluyendo hombres y naturaleza, concebido como un sistema mecánico que puede ser manipulado con fines utilitarios por equipos de expertos racionales.

En Herder, Berlin ve al originador de tres importantes ideas que no solo fueron en extremo novedosas en su momento, sino que siguen vitalmente presentes entre nosotros. Las tres rompen con la tradición occidental que se remonta hasta la Antigüedad y que son totalmente incompatibles con los valores centrales y las doctrinas cardinales, morales, históricas y estéticas de la Ilustración. Son el populismo, o la idea de que los hombres solo pueden realizarse a plenitud cuando pertenecen a un grupo o cultura identificable, con raíces en la tradición, el lenguaje, las costumbres y los recuerdos históricos comunes; el expresionismo, o la noción de que todas

las obras de los hombres «hablan más que todas las voces», que son formas de expresión y comunicación que transmiten una opinión total o una visión de la vida; y por último el pluralismo, el reconocimiento de una variedad potencialmente infinita de culturas y sistemas de valores, todos fundamentales por igual e inconmensurables uno con otro, ideas que hicieron lógicamente incoherente la creencia en una senda ideal, válida de manera universal, hacia la realización humana, buscada con diferentes grados de éxito por todos los hombres en todos los tiempos y lugares.

Al mirar a su alrededor en el mundo moderno Berlin percibe cuán vitales son estas ideas formativas y cómo tiende a aumentar su importancia. Todas son ideas que pueden atraer al hombre integral, cabeza y corazón, y que posiblemente tengan consecuencias proporcionales a su atractivo. La profunda necesidad de raíces y expresión propia sentida por todos los hombres no requiere acentuarse en una época de ruptura y nacionalismo. El artículo sobre el nacionalismo trata algunos de estos temas cardinales. Una vez más, el sentido de sofocación, de desecamiento del espíritu, experimentado por tantos jóvenes en las civilizaciones tecnológicas occidentales, brota, cuando menos en parte, de la inhabilidad para realizar ese anhelo de la propia expresión, individual o colectiva, que Herder fue el primero en señalar como una de las más profundas y más perdurables necesidades de los hombres. De los *hippies* y los hijos de las flores a Heidegger, Habermas y la Escuela de Francfort, el mensaje fundamental ha sido el mismo; y todos podrían presentar a Herder como su santo patrono. El ensayo sobre Sorel también se extiende sobre algunos de estos temas candentes. Y otra vez, en una época de mezquinas ideologías dogmáticas que reclaman un absoluto vasallaje, la idea de que los fines de la vida son muchos, cambiantes, igualmente esenciales y por lo tanto susceptibles de llegar a conflictos mortales, tiene garantizada una larga vida. Muchos pensadores posteriores, y tal vez ninguno más que Herzen, tomaron y desarrollaron esta idea. De hecho, en cierto sentido él construyó su vida en torno a ella, sufrió y vivió a través de ella. Nada hubiese horrorizado más a estos dos pensadores que ver a una considerable clase de hombres (de cualquier formación social) con propósitos y necesidades terriblemente simples y concepciones igualmente simples de los fines de la vida,

numerosos, muy organizados y manejando grandes fuerzas, que imponían su empobrecida visión sobre un grupo de seres humanos mucho más variados, ricos, frágiles y creativos.

VII

Una de estas tres ideas seminales originadas por Herder está en el corazón de los ensayos de Berlin sobre Moses Hess y sobre Marx y Disraeli, e ilumina las páginas críticas que ha escrito acerca del nacionalismo: la idea de que una de las necesidades fundamentales del hombre, tan básica como la de alimento, techo, procreación, seguridad y comunicación, es pertenecer a grupos comunales identificables, cada uno de los cuales posee su lenguaje propio y único, tradiciones, recuerdos históricos, estilo y conceptos. Solo cuando de verdad el hombre *pertenece* a una comunidad tal, naturalmente y sin inhibiciones, puede entrar en la corriente viva y llevar una vida plena, creativa, espontánea, en paz con el mundo y de acuerdo consigo mismo y con sus prójimos; gozando de una posición reconocida dentro de tal unidad natural o grupo, que a su vez debe obtener el reconocimiento total, sin reservas, del mundo en general; y adquiriendo así una visión de la vida, una imagen de sí mismo y de su condición en una comunidad en la cual las relaciones humanas concretas, inmediatas, espontáneas, puedan florecer sin ser distorsionadas por el autocuestionamiento neurótico acerca de la verdadera identidad propia, y libre de las heridas devastadoras infligidas por la superioridad real o imaginaria de otros.

La frustración por la necesidad de pertenecer a tal comunidad acarrea consecuencias diversas y perturbadoras, y en estos dos ensayos Berlin retoma una sensible exploración sobre una de las principales de ellas. Para él los judíos recién liberados de fines del siglo XVIII y el XIX ofrecen una especie de caso paradigmático. Al escapar, como muchos de ellos lo hicieron, del mundo estrecho, familiar y autoenclaustrado del gueto para

salir al mundo no judío, más amplio, más libre, más excitante pero más extraño y peligroso, su identidad se vio súbitamente cuestionada. ¿Quiénes eran ellos? Algunos —los más flexibles y tolerantes— se despojaron de su pasado sin dificultad aparente y se fusionaron discretamente en su nuevo medio; otros —aquellos cuyo sentido mismo del yo, íntimamente unido a su apasionado deseo de hacer y ser algo en el mundo, no les permitida olvidar sus orígenes no pudieron llevar a cabo este acto de fácil autotransformación. Perturbados y las más de las veces atormentados y heridos al no ser aceptados automáticamente como miembros de los mundos a los que trataban de entrar, dieron con diversas soluciones más o menos conscientes a sus problemas de identidad.

Estas soluciones para la búsqueda de estatus, reconocimiento, «pertenencia», tendieron a tomar una de dos formas principales: demandas conscientes de igualdad (o a veces de superioridad) de estatus por parte de los miembros de un grupo, nacionalidad, comunidad, hasta ese momento sumergido u oprimido, o su autoidentificación con algún otro grupo o movimiento no corrompido por los defectos y las debilidades de su propia condición original. La primera de estas estrategias entrañaba una aceptación plena, autoafirmativa y frecuentemente agresiva de su propia identidad original; la segunda, la aceptación de una nueva personalidad, de nuevos valores y hábitos, lejos de la condición inferior que les había infligido heridas a su amor propio. Y aquellos que adoptaron esta última opción, nos dice Berlín, «corren el riesgo de desarrollar un resentimiento exagerado o desprecio por la mayoría dominante, o una admiración demasiado intensa por esta, o hasta adoración, y a veces una combinación de ambas cosas, que llevan a ideas originales y a una distorsión neurótica de los hechos, nacida de una sensibilidad sobreexcitada».

La tesis de Berlin es que las dos personalidades creativas y dominantes de Marx y Disraeli, con su apasionado deseo de dominar, guiar o cambiar la sociedad de su tiempo, corresponden a la última opción, mientras que el apacible y honrado Hess, menos capaz de autoengaño o de construcción imaginativa, pero con talento para la percepción directa y simple, siguió la primera senda.

Disraeli, un intruso dentro de la sociedad británica, buscó por encima de todo el poder y el reconocimiento; su poderosa imaginación trasladó la aristocracia británica a los campos de la mitología; él mismo se convirtió en su líder, basando su propia pretensión de aristocracia en la antigüedad de su raza, sobre la que hizo hincapié una y otra vez en sus escritos; se vio conduciéndola hacia una coalición con las masas explotadas en contra de los enemigos jurados de toda distinción verdadera, las clases medias toscas, utilitarias, materialistas; detesto la igualdad y la mediocridad, y creyó que la imaginación, la intuición y los valores tradicionales eran superiores a todas las formas de cálculo científico, razón y análisis. Tan poderoso fue el mito que creo que por su hechizo fue capaz de unir a sus heterogéneos seguidores y afectó el pensamiento y la práctica política británica «por muchas décadas decisivas». Sin embargo, este acto de autotransformación psicológica integral, que tantos biógrafos de Disraeli han visto como un juego de manos hábil y cínico, solo podía tener éxito, pese a todas las dificultades, y llegar a convencer, si era absolutamente genuino. Berlin sostiene que Disraeli realmente se veía a sí mismo como un igual de los duques y barones a quienes encabezó contra los manufactureros manchesterianos y los benthamitas; él mismo fue arrastrado en gran medida por sus propias ficciones. Al captar el impulso más íntimo en el núcleo de la visión de Disraeli, la búsqueda de una personalidad, de una identidad que le permitiera ser alguien en el mundo, Berlin nos brinda una comprensión más profunda, más coherente y mucho más penetrante que la mayor parte de sus biógrafos. Penetra hasta las más profundas raíces del ser del hombre, a su sentido de sí mismo —de quien es, de dónde viene y a donde pertenece—, y contribuye así a hacer inteligible un caso específico particularmente extraño y desconcertante. Todavía más, lo ha generalizado para que engendre una comprensión fructífera de algunos de los problemas muy urgentes que preocupan a los psicólogos sociales, teóricos de la educación, sociólogos y políticos de hoy. Pues en Disraeli, Berlin ve un ejemplo temprano, altamente dotado y articulado, y por lo tanto paradigmático, de lo que más tarde llegó a ser cada vez más común: el hombre absolutamente «alienado» de su elemento, víctima de la desintegración social y la disolución de lazos y nexos que trajeron consigo la revolución científica y la centralización

industrial, cuya vida es una larga búsqueda, frecuentemente amarga y fracasada, de identidad.

A diferencia de Disraeli, Marx hace escasas referencias a sus orígenes judíos, y cabe sospechar que en gran medida los suprimió. Ciertamente en sus escritos hay pruebas de una fuerte corriente de antisemitismo. La tesis de Berlin es que Marx, a despecho de la profundidad y originalidad de sus ideas centrales, fue incapaz de explicar satisfactoriamente el nacionalismo, y subestimó de manera sistemática su importancia como fuerza independiente, entre otras razones por su incomodidad, ni franca ni probablemente del todo consciente, ante sus propios orígenes. En este sentido también él, como Disraeli, buscó identificarse con un grupo social del cual no era miembro por origen. Escogió la clase universal de los proletarios explotados, absolutamente libres del estigma que lo marcaba a él. El proletariado del cual habla y con el cual tuvo tan poco contacto directo es una ficción, una categoría abstracta o un ideal imaginario tanto como la aristocracia de Disraeli. No son, dice Berlin, verdaderos trabajadores, mineros y operarios de fábricas, hombres de carne y hueso que deben lealtad a su nación y están unidos por mil lazos de tradición y lealtad local; más bien son el vehículo para los sentimientos heridos de la humanidad en general, y a veces del mismo Marx. De aquí el llamamiento tan frecuente que Marx dirige a otros como él, los desarraigados, los alienados, los intelectuales cosmopolitas, cuyo rechazo ante la crueldad y la injusticia de su mundo va de la mano con un sentido de la dignidad herida y una desesperada búsqueda de identidad. Como apunta Berlin, el hecho de que cuando menos algunas de las doctrinas de Marx hayan brotado en parte como respuesta a una profunda necesidad psicológica no las invalida de ninguna forma. Pero puede ayudar a explicar por qué teorías que en otros campos pudieran haberse mostrado adecuadas no logran estar a la altura de lo que se decía de ellas. La doctrina y la vida tanto de Marx como de Disraeli fueron las de hombres que no podían aceptar su origen y, por lo tanto, aceptarse a sí mismos, tal como eran. Muchas de sus ideas no evolucionaron en primer término como herramientas de análisis objetivo y descriptivo, sino como mitos reconfortantes para reanimar a los espíritus oprimidos y vejados, incluidos los de los autores de las doctrinas mismas.

Cuando Berlin se aparta de estas dos figuras magistrales, míticas, con su don de lograr penetrantes percepciones originales y al mismo tiempo de cerrar los ojos, y se vuelve hacia Moses Hess, pasa del mundo intenso, dramático y contrastante de la distorsión neurótica a un elemento más calmado y relajado, donde las cosas son vistas tal vez con menos profundidad e intensidad pero con más sentido de equilibrio y proporción.

Los críticos marxistas han retratado a Hess como un precursor menor de Marx cuya importancia fue enteramente eclipsada por el gran maestro. En este ensayo Berlin establece los derechos de Hess para ser tomado seriamente como un pensador social por su propio derecho, que posee un talento para la contemplación profética superior al de sus contemporáneos revolucionarios, Marx y Engels. Moses Hess, «el padre del comunismo alemán», como lo llama Berlin, representa uno de los ejemplos más memorables del triunfo de la visión moral directa y de la experiencia inmediata y vivida sobre la doctrina y el dogma. Hombre honrado y moralmente sensible, que se reveló ante el espectáculo de la explotación y la injusticia y se sintió atraído por los esquemas abstractos del mejoramiento humano universal, Hess llegó a ver que no solo es imposible sino en gran medida indeseable que un hombre busque desarraigarse y niegue su verdadera identidad, atado como está a recuerdos históricos, costumbres, lenguaje y tradiciones de su pueblo, en nombre de principios racionales universales que no toman en cuenta lo que es concreto y único. Hay en Hess una humanidad y una franqueza sencilla, una frescura casi infantil de percepción y una libertad de las cadenas conceptuales que contrasta marcadamente con la ocasional obsesión casi neurótica por las abstracciones dogmáticas, tan distantes de la experiencia viva, que caracteriza las facetas más deprimentes del temperamento intelectual de Marx. Es como si tanto Marx como Disraeli se sintieran compelidos a doblar y deformar la realidad para conformarla a sus propias voluntades creativas, mientras que Hess se contenta simplemente con ver las cosas como son. En un brillante aparte Berlin se pregunta cuán hondamente pudieran haberse alterado la vida y las perspectivas de Marx si hubiera recibido cuando niño una educación religiosa similar a la que le proporcionó a Moses Hess su abuelo, un judío piadoso, en lugar de asimilar

los dogmas racionalistas de Voltaire y la Ilustración francesa. A diferencia de Marx, el Hess tardío no subestimó la importancia del nacionalismo como fuerza histórica básica, independiente. Llegó a rechazar el cosmopolitismo porque suprimía las diferencias naturales entre grupos de hombres y, como Herder, creía que tal diferenciación natural de la humanidad en razas y naciones separadas, lejos de ser un error lamentable que debería eliminarse a toda costa, era una inextinguible fuente de variedad creativa. Con igual firmeza condenó la distinción hegeliana entre las naciones «históricas» dominantes, por una parte, y por la otra los pueblos inactivos y sumergidos, a los cuales los primeros, por la fuerza de su «superioridad», tenían derecho de conquistar y absorber. Desde un punto de vista muy abstracto y esquematizado de la historia, como un proceso necesariamente conducente a un orden mundial armonioso, nuevo, racional, de donde los principios humanos comunistas expulsarían la codicia y la propiedad privada — proceso en el cual los judíos, después de cumplir su misión histórica señalada como pueblo ético, desaparecerían en tanto grupo identificable— Hess, impelido por un incorruptible sentido de la realidad, por una percepción inmediata y «sin filtrar» de los hechos, arribó a la opinión esencialmente herderiana de que los judíos no estaban unidos por meros nexos religiosos sino que constituían una nación como cualquier otra y que, para alcanzar un sentido total de identidad establecida, necesitaban un Estado propio. Fue, así, uno de los padres fundadores del sionismo.

Estuvo convencido toda su vida de que la igualdad y la justicia eran deseables por sí mismas, y su socialismo descansaba esencialmente sobre premisas morales; estos bienes podrían alcanzarse solo gracias a la acción consciente y deliberada de hombres convencidos de su valor moral intrínseco. En su opinión ciertos valores humanos muy generales eran válidos permanente y universalmente: la libre expresión de los sentimientos y afectos humanos naturales, la justicia social, la libertad individual, la pertenencia e identificación con una comunidad históricamente continua. Si se pudiera convencer de ello a los hombres con argumentos racionales, podrían cambiar sus costumbres en consecuencia. Este era el «socialismo utópico» del que se burlaban Marx y Engels. Para ellos, y para otros que estaban bajo el sortilegio del historicismo hegeliano, el proceso de la

historia seguía pautas inmutables y objetivamente pasibles de descubrimiento; el hombre capaz de ver esto podría identificarse con ese valor «histórico» o grupo destinado a triunfar en esa etapa particular y apoyarlo; actuar de otra manera, luchar contra la más íntima, inmutable naturaleza de las cosas, era ser irracional y exponerse a la destrucción inevitable. Hess se rehusó a creer en la reconfortante doctrina de que el universo mismo luchaba por sus valores más apreciados. No creía en la inevitabilidad del conflicto de clases y de la revolución transformadora, o en la dictadura del proletariado o la expropiación violenta de la propiedad. Y, como advierte Berlin, aunque la vida de naciones enteras ha sido transformada por la revolución a la que se dedicaron por entero Marx y Engels, la expropiación violenta de los bienes de las clases poseedoras y la institución de la dictadura del proletariado, o de su representante, el partido comunista, no han asegurado por sí mismas, automáticamente, la justicia social, la libertad individual, la igualdad económica y la armonía social. Donde se ha estado más cerca de lograr esto, en general ha sido por obra del esfuerzo de hombres que perseguían conscientemente metas que les parecían valiosas por sí mismas, la realización de las cuales dependió solo de su propio, dedicado esfuerzo personal, y no de las inexorables fuerzas impersonales de la historia. Hess tampoco pudo llegar a creer que los valores centrales del socialismo debían entrar necesariamente en conflicto con algunos de los más sagrados valores de la tradición: el amor al terruño, un profundo sentido del pasado individual propio y nacional, los símbolos y recuerdos nacionales, y demás. Como dice Berlin, Hess conservó su frescura de visión y la incapacidad «de cometer actos de violencia contra su propia naturaleza». «Se salvó por su percepción moral, que permaneció incontaminada por el dogma o la vanidad personal». En este ensayo Berlin ofrece la imagen de un hombre excepcionalmente sensible que, en nombre de una teoría abstracta y de esquemas de mejoramiento racionalistas, reprime y niega sus más profundos sentimientos sobre sí mismo y su identidad, hasta que, poco a poco, la verdad se hace demasiado fuerte para ser restringida por cadenas artificiales, y estalla con toda su fuerza, con un concomitante y poderoso sentimiento de liberación.

VIII

Los temas centrales de la identidad y la dignidad humanas y la búsqueda de un sentido de pertenencia a un mundo familiar, vuelven a aparecer en el muy sugerente ensayo sobre el nacionalismo. Aquí Berlin analiza las formas típicas que adopta y algunas de sus fuentes principales, y toca uno de los rasgos más enigmáticos de la profecía y el pensamiento políticos del siglo XIX: su incapacidad de apreciar cabalmente el decisivo papel que el nacionalismo iba a representar en la conformación del mundo moderno.

El nacionalismo, como doctrina coherente, parece emerger en el último tercio del siglo XVIII, en los escritos de Herder. Para Herder y los pensadores alemanes influidos por él el materialismo y el universalismo franceses eran el archienemigo. Berlin considera que el pensamiento de Herder representa, por un lado, el rechazo general a la doctrina de que era posible descubrir las reglas racionales universales que regían la teoría y la práctica y, por otro lado, la reacción alemana ante la actitud condescendiente y protectora de la Francia política y culturalmente dominante. Esta respuesta natural del orgullo herido es un caso temprano y típico de un fenómeno que habría de ser cada vez más común en el siglo XIX, hasta convertirse en nuestros días en un movimiento mundial con consecuencias cuyo alcance y naturaleza aún están siendo dolorosamente revelados. Verse convertido en objeto de desprecio, divertida condescendencia o protectora tolerancia por vecinos orgullosos, prósperos y poderosos, nos dice Berlin, «es una de las experiencias más traumáticas que pueden sufrir los individuos o las sociedades». La respuesta, exagerada y a veces patológica, de aquellos cuya dignidad es ofendida, sirve para elevar sus propias virtudes reales o imaginarias frente a las de sus verdugos. Los alemanes, incapaces de mirar hacia atrás a una larga tradición de dominio militar, económico y político, o de apuntar hacia una sucesión de grandes logros en arte, literatura y ciencia, descubrieron en sí mismos una hondura moral y espiritual superior, un noble y desinteresado amor a la verdad y a la vida interior del espíritu, lo cual contrastaba con los franceses hedonistas, mundanos, superficiales y moralmente vacíos. En comparación con los refinados y decadentes

franceses se sentían jóvenes, vigorosos e inexpertos, los verdaderos dueños del futuro. Esta fuerte nota mesiánica resonó primero entre los alemanes, luego entre los eslavos y ahora ha llegado a ser un elemento común en la retórica de las naciones descolonizadas y emergentes. Sin embargo los grandes pensadores del siglo XIX no previeron este fenómeno. Esto es particularmente cierto en Marx y en Engels, para quienes el nacionalismo, como la religión, era una de las armas blandidas por la burguesía reaccionaria en contra de las masas explotadas, que no podría sobrevivir a la muerte del capitalismo y desaparecería para siempre una vez que la revolución estableciera la dictadura del proletariado. Como advierte Berlin, la sistemática incapacidad de los teóricos marxistas, sobre todo en Alemania, para interpretar la verdadera naturaleza del fascismo y el nacionalsocialismo como los últimos estertores del capitalismo, se debía a una opinión deformada de los hechos, lo que condujo en muchos casos a la pérdida de sus propias vidas. Berlin no intenta explicar aquí por qué un pensador de la originalidad, profundidad y potencia de Marx fue incapaz de poner la debida atención en un factor que subsecuentemente transformó al mundo. Pero la respuesta a esta cuestión está implícita en el ensayo sobre Marx y Disraeli.

El tema fundamental de la dignidad humana se esclarece aún más en el ensayo sobre Sorel. A despecho del curso aparentemente errático que siguieron sus lealtades políticas, las principales ideas de Sorel y su visión central de la naturaleza humana son ahora vitalmente importantes. De hecho, tal como lo presenta Berlin, parece más moderno y nos habla de modo más directo que muchos de sus contemporáneos más celebrados, sólidos y sobrios. No era un pensador sistemático que proveyera una doctrina política de contorno fijo y definitivo. Aborrecía el sistema y lo condenaba en los demás. Sin embargo sus ideas eran valiosas, no solo por su poder intrínseco, sino porque lo que en una época estaba restringido a pequeños grupos de intelectuales ha llegado a ser hoy un conjunto de actitudes de alcance mundial.

Sorel rechazaba firmemente dos de los principios centrales de la teoría social y política de Occidente: la doctrina griega de la salvación por el conocimiento y la doctrina judeocristiana de la teodicea histórica. Para él la

ciencia natural no es una ontología, no puede darnos cuenta de la naturaleza y estructura últimas del mundo; más bien es un instrumento o un arma desarrollada por el hombre en su constante lucha contra las fuerzas naturales hostiles. Por ello no puede resolver las grandes cuestiones de la vida humana, ya sean metafísicas, morales o políticas. Quedan fuera de su alcance. De hecho uno de los mayores males modernos se presenta cuando los hombres y sus necesidades espirituales y materiales son tratados como objetos analizables de manera exhaustiva por la ciencia. Estos hombres son reducidos por los expertos científicos y los burócratas racionales a engranajes de una máquina, despojados de su verdadera esencia humana como agentes creadores libres. La opinión de Sorel sobre la naturaleza de la ciencia y su indebida aplicación a la vida de los seres humanos recuerda mucho las más sombrías aprensiones de Hamann, aunque, a diferencia del alemán antinómico, ve la ciencia como un triunfo del esfuerzo y el intelecto humanos y como recurso indispensable en la batalla para resistir a la naturaleza ciega. Pero debe ser vista como lo que es y no rebasar sus límites naturales. No contiene la clave de la perfección y la realización humanas. Identificar el progreso técnico y científico con el progreso espiritual y moral solo revela una desesperanzada ceguera del espíritu.

Sorel se mostró igualmente escéptico ante la idea de que la historia, a despecho de todo su aparente caos y sus abruptos cambios, se mueve de manera inevitable hacia una consumación universalmente deseable. Igual que Hess, creía en valores morales absolutos y libremente escogidos, fines perseguidos por su propio valor intrínseco; e igual que Hess rechazó la idea de que la historia prescribía las metas en pos de las cuales debían ir los hombres racionales en cualquier etapa y que garantizaba su realización última. Nada podría asegurar a los hombres los valores sagrados, salvo su esfuerzo incesante. Los dos absolutos en los que Sorel creía más consistentemente eran la moralidad y la ciencia, en el sentido ya comentado.

Berlin, yendo al meollo de los escritos de Sorel y captando su *idée maîtresse*, ha sido capaz de demostrar cómo este autor enigmático y confuso no solo resulta inteligible, sino profundamente original e importante. Pues en el centro de la visión de Sorel está la creencia de que el

hombre es, ante todo, un ser activo, creativo. Diverge de la tradición clásica y ve a los seres humanos buscando, en primer lugar, no felicidad, paz, salvación, seguridad o conocimiento, sino trabajo creador. El libre ejercicio de la voluntad, la imposición de un patrón concebido internamente sobre el recalcitrante material externo de la naturaleza; la realización y la expresión propias, tanto individuales como colectivas, a través del trabajo creador libre y espontáneo, son los fines de la vida que mejor corresponden a la más íntima esencia del hombre. Naturalmente esta opinión suele presentarse junto con el odio al hedonismo y a los valores materiales. Con gran sutileza y penetración Berlin usa esta idea tanto para entender a Sorel y a su desconcertante *voltes-face* política, como para señalar una verdad acerca de la naturaleza humana, largamente olvidada por famosos e influyentes pensadores morales y políticos de la corriente del pensamiento occidental, una verdad que en gran medida explica y hace inteligible la ola de agitación radical experimentada en el mundo durante los últimos años.

En efecto, al observar el mundo moderno Berlin encuentra en el corazón de los más dispares movimientos, desde la marea nacionalista en el Tercer Mundo hasta la intranquilidad radical entre los jóvenes descontentos de las tecnocracias industriales, lo que podrían ser los inicios de una reacción destinada a convertirse en un movimiento transformador del mundo. Esta es la reacción del núcleo irreprimible de la naturaleza humana libre, creadora, espontánea, con un sentido elemental de identidad, dignidad y valía, contra todo lo que condesciende con el hombre y lo disminuye y amenaza con despojarlos de sus valores. No es sino una expresión moderna, que toma formas nuevas pero reconocibles, de la gran batalla iniciada por Hamann y Herder contra los valores centrales de los siglos XVIII y XIX: la fe en el racionalismo liberal, el cosmopolitismo, la ciencia, el progreso y la organización racional; una batalla librada a lo largo del siglo XIX por los grandes e inquietantes rebeldes, Fourier, Proudhon, Stirner, Kierkegaard, Carlyle, Nietzsche, Tolstoi, Sorel, y continuada en el XX por los existencialistas, anarquistas e irracionalistas, y por todas las variantes de la rebelión y la revuelta contemporáneas. Pese a sus profundas diferencias, estos pensadores, grupos y movimientos son hermanos de sangre; luchan en nombre de un conocimiento interno, directo, del yo como agente causal, y

de un irreductible sentido de identidad concreta y específica. Los amos coloniales, racionales y benévolo, y los expertos y especialistas tecnocráticos, pese a sus muy altruistas y honorables intenciones, son incapaces de comprender y respetar este anhelo humano fundamental, y con bastante frecuencia tienden a ignorarlo, aplastarlo o erradicarlo, precisamente porque ven a los hombres, en primer lugar, como objetos heterónomos que tienen que ser administrados, reglamentados y controlados, y no como agentes causales libres, impredecibles y autotransformadores. La rebelión contra la regimentación toma la forma de una exigencia para hacer y ser algo en el mundo, ser uno su propio amo, libre de interferencias externas, un ser independiente, ya individual, ya colectivo, no impuesto u organizado por y para otros. Esta disputa prolongada y ardiente, que se remonta por lo menos a mediados del siglo XVIII, nunca ha estado tan viva como ahora.

El ensayo sobre Verdi arroja una luz inesperada sobre algunos de estos temas. Berlin, aplicándole la distinción —que Schiller fue el primero en señalar— entre artistas ingenuos y sentimentales, presenta algo esencial de Verdi que es fácil pasar por alto. El artista «ingenuo» es total e indiviso, uno consigo mismo y con su mundo; es franco, y su arte representa una expresión natural y no deformada de lo que directamente ve y siente; lo hace porque sí y no en busca de algún propósito ulterior. El artista «sentimental», por otra parte, ha caído de su estado primordial de unidad y armonía que, frecuentemente con desesperada urgencia, busca restaurar por medio de sus obras; pero persigue un ideal inalcanzable en última instancia, en cualquier medio finito. En Verdi, Berlin ve al último gran artista genial «ingenuo», cuando menos en el campo de la música. Lo que aparece en las páginas de este ensayo es un ejemplo vívido y memorable del ideal herderiano de «pertenencia». Verdi habla con sus obras a todos los hombres como hombres, directamente y sin timideces, en términos de pasiones y emociones humanas primordiales. Es un artista absolutamente libre de neurosis, de dudas y decadencia. Sus obras no son un síntoma de reacción o rebelión, ni llega armado de un manifiesto, un programa o una ideología. O más bien, si acaso tiene una ideología, dice Berlin, «es la de ese gran número de seres humanos a lo largo de vastos periodos de la historia; este

es, en efecto, uno de los significados centrales del término “humanismo”. Palabras muy reveladoras. Nos recuerdan que Berlin ha mostrado poco interés por los escritores decadentes, que no se ha sentido naturalmente atraído hacia figuras como Dostoievski, Kafka o Beckett. Los que describen estados marginales de la mente, tipos de experiencia elevados, exóticos o «anormales», humores demasiado desviados del duro y eterno núcleo de las emociones y pasiones, de las relaciones y necesidades humanas básicas, no son de interés primario para él. Un pensador como Hamann, por ejemplo, podría parecer un extraño visionario excéntrico; Sorel, errático, inestable, desquiciado; sin embargo no hay en ellos nada enfermizo o decadente. Por el contrario, persiguen un ideal de integridad, de vigor creativo y absoluta humanidad. A Berlin le preocupan, por encima de todo, los autores y pensadores que expresan o están en busca de algún centro de gravedad humano, algún ideal de la cabal plenitud de la vida en toda su variedad. Sin duda hay momentos en que los que se cree oír, detrás de muchos de estos ensayos, una voz desconsolada que se lamenta de la irreparable pérdida de «normalidad», de alguna condición «natural» en la que los hombres se sienten cómodos y a gusto, rodeados por objetos confiables y familiares, no divididos en su propio ser, ni unos de otros, ni de la naturaleza.

IX

Con Herzen llegamos a un pensador que anticipó casi el tipo de pluralismo radical que Berlin ha expuesto con tanta elocuencia y persuasión en una corriente continua de artículos, ensayos y libros. Una de las principales influencias de Herzen cuando joven, en la Universidad de Moscú, fue la de Hegel. Sin embargo no fue mucho tiempo hegeliano ortodoxo, y transformó las doctrinas de Hegel en algo peculiarmente suyo. El resultado principal fue un escepticismo hacia la capacidad de toda doctrina o esquema conceptual coherente para explicar la vida y ofrecer soluciones a los problemas humanos en genera. Igual que Sorel, parece que nos habla

directamente acerca de nuestro propio predicamento; y su complejo sentido de la realidad y de los temas críticos, morales y políticos de su tiempo, da a sus pronunciamientos una agudeza, una frescura y una durabilidad concretas que lo distinguen de la mayoría de los pensadores sociales del siglo XIX, que tienden a ofrecer soluciones generales derivadas, por métodos racionales, de principios altamente abstractos.

Los poderes de observación, análisis y exposición de Herzen permanecieron indemnes ante el anhelo de sistemas predigeridos de clasificación exacta. Berlin advierte en Herzen una «curiosa combinación de idealismo y escepticismo». Por una parte era capaz de comprender demasiado bien qué podría convertir a los hombres en revolucionarios fanáticos; por la otra demostró una conciencia casi clarividente de las terribles consecuencias de esas doctrinas. Aunque le asqueaban la arbitrariedad, crueldad e injusticia de los sistemas que aquellos trataban de derribar, veía que los mundos que procuraban erigir para sustituirlos crearían, por un amargo deseo de venganza y justicia, sus propios excesos terribles. Por encima de todo temía por el destino de la libertad individual y sostenía el derecho a la vida privada y al arte, a la decencia y dignidad humanas, contra las doctrinas fanáticamente igualitarias de los nuevos liberadores. Sentía terror a la posibilidad de que los individuos fueran domados, subyugados y oprimidos tanto por las mayorías como en nombre de vacías abstracciones. Se mostró profundamente escéptico de todos los esquemas históricos totalitarios que se decían capaces de garantizar un orden ideal hecho para la humanidad futura, y cuya realización justificaba el sufrimiento y el sacrificio de las generaciones presentes. Creía, como Stirner, que los seres humanos individuales no debían ser sacrificados en el altar de una abstracción, en nombre del progreso, la justicia, la humanidad, el Estado, la nación, la misma historia, o cualquier otra entidad metafísica ficticia. Era, por encima de todo, un racionalista preocupado que no podía llegar a creer en la existencia de una naturaleza humana fija, obediente a leyes invariables. El núcleo de su visión es la creencia de que los problemas humanos básicos, perennes, no se pueden resolver; que los hombres solo pueden sacar el mejor partido de la situación en que se encuentren, sin ninguna garantía *a priori* de buen éxito final; que a su vez son cambiados

por los esfuerzos que hacen para resolver los problemas de su época o cultura, con lo que se crean nuevos hombres y nuevos problemas; y que en principio, por lo tanto, los problemas y necesidades futuras del hombre, y sus soluciones y satisfacciones, no pueden anticiparse, y menos aún preverse; finalmente, que una parte indisoluble de la definición de la naturaleza humana consiste en un conjunto de conceptos como libre albedrío, elección, propósito, esfuerzo, lucha, que entrañan la aparición de nuevas e impredecibles sendas hacia la realización humana.

Para Herzen el dolor de la elección resultaba inevitable. En un universo que no es un cosmos racional sino caótico y expuesto a cambios impredecibles, no podía haber valores absolutos o ideales universales. La elección entre valores es una elección absoluta. Es decir, no puede tener una explicación empírica similar a la que ofrecen las generalizadoras ciencias naturales en términos del conocimiento inductivo del patrón objetivo de los valores y necesidades humanas; ni es susceptible de justificación deductiva a la luz de algún conocimiento *a priori*, intuitivo o teológico, de la verdadera naturaleza del hombre y de los fines de la vida, pues cualquiera de estos podría despojarlo de su significación inherente; se trata simplemente de una elección. Un hombre escoge de determinada manera por sus propias razones, que son su absoluta propiedad y por las cuales, después de todo, solo él es responsable. Con el tiempo la posición de Herzen se ha vuelto cada vez más atractiva, sobre todo para una generación de individuos cuyo escepticismo ha crecido tras todos los intentos de hallar soluciones definitivas a los problemas humanos; y Berlin la defiende y desarrolla con gran ingenio y convicción, presentándola como una de las filosofías más sanas, adultas y maduras de nuestro tiempo.

¿Pero conduce esto al relativismo y el subjetivismo éticos? El tipo de pluralismo radical preconizado por Herzen y defendido por Berlin, ¿disuelve la antigua noción de la unidad moral de la raza humana? En ausencia de un conjunto de normas objetivas, universales, de alcance global, ¿el resultado es una mera anarquía de valores? ¿Está abierta la puerta para elevar cualquier forma de acción o comportamiento humano a la categoría de fin moral? ¿Qué salvaguarda —si es que hay alguna— puede ofrecer esta actitud general contra la clase de bestialidad y locura que, por

ejemplo, fue el Tercer Reich? Para contestar estas preguntas hay que observar más de cerca el concepto de Berlin acerca de la naturaleza humana.

X

¿Cuál es la idea básica de naturaleza humana que, según Berlin, siempre subyace y determina las ideas morales, políticas, sociales y, tal vez, aun las epistemológicas? Todas las afirmaciones que Berlin ha hecho sobre este trascendente tema están teñidas por cierto número de supuestos. El primero es que en ausencia de un conocimiento aceptado y final de la verdadera naturaleza del hombre, ya sea por revelación divina o bien garantizado deductiva o empíricamente por sus necesidades y capacidades manifiestas y latentes, por su elasticidad y el alcance de su desarrollo propio, haríamos bien en aceptar un acuerdo mínimo sobre lo que es el hombre, sin excluir la posible (y aun probable) emergencia de formas de vida y autorrealización enteramente nuevas e impredecibles, en grupos e individuos, con las cuales se ampliaría nuestra concepción de la naturaleza humana. Pues lo que revelan sus ensayos de historia de las ideas es que, en efecto, de la interacción histórica de los hombres con los hombres, colectiva e individualmente, con su propio pasado, con otras naciones y culturas y con su medio físico, surgen nuevas formas, más ricas y más profundas, del propio conocimiento colectivo, de lo que los hombres son y pueden ser, y como lo muestran estos ensayos, este proceso no ocurre según un conjunto de principios *a priori* o siguiendo leyes empíricas que puedan descubrirse; es una derivación en nuevas direcciones, esencialmente desordenada, dubitativa, a veces violenta, impredecible en su avance, y que no puede permanecer inmóvil ni avanzar en alguna dirección predeterminada.

Sin embargo no es un proceso al azar, ni fortuito o caótico, ni falto de significación racional. Pues en cuanto expresa la deliberada respuesta inteligible de criaturas sensibles, racionales, en ciertos aspectos vitales

idénticas a nosotros mismos, enfrentada a los problemas de su ámbito total, y que concibe soluciones a los mismos, podemos introducirnos en ese proceso y comprenderlo en el especial sentido que Vico fue el primero en alcanzar y expresar. Más aún, dado que nuestra propia imagen o concepción del hombre y su naturaleza es en gran medida un producto histórico de esta incesante exploración o búsqueda del lento e impredecible crecimiento de modelos de naturaleza humana nuevos, más adecuados, más complicados, estos ensayos, que exploran y examinan algunas de las adiciones trascendentales a nuestro concepto central del hombre, podrían verse como contribuciones significativas y notablemente sensibles a una fenomenología experimental, abierta y no dogmática del hombre occidental moderno. Casi seguramente a Berlin le disgustará este término, con sus fuertes matices hegelianos, pero captura algo de la naturaleza peculiar de su contribución a la búsqueda de la autocomprensión y establece un nexo con un pensador del cual no está de ninguna forma tan alejado como muchos suponen. Sin duda Berlin rechaza enérgicamente la visión hegeliana de la historia humana como un proceso lógicamente necesario de un desarrollo que pasa por etapas preordenadas para llegar a una última meta racional donde todos los intereses, capacidades y valores humanos coexistirán en armonía y sin fricciones; no es menos hostil a la concepción hegeliana de los fines morales como un sistema de principios deductivamente descubribles y de reglas de acción prescritas por la Razón a los hombres en una etapa específica de desarrollo histórico, y que si el agente ignora cuál es la señal se deberá a irracionalidad, ceguera o inmadurez. Sin embargo, al mismo tiempo exalta tres opiniones hegelianas esenciales. Con frecuencia ha repetido en sus escritos que Hegel mostró, con gran genio imaginativo, que la historia del pensamiento y la cultura es un patrón cambiante de ideas liberadoras que forman actitudes y aspectos generales, que luego se van volviendo viejos y anticuados; su falta de adecuación a la textura de la experiencia vivida por hombres conscientes de sí se hace cada vez más aparente hasta que al final termina por sentirse como una camisa de fuerza que debe romperse a cualquier precio; emergen concepciones nuevas y emancipadoras, que constituyen perspectivas generales nuevas, más satisfactorias, y estas, a su vez, se convierten gradualmente en prisiones del

espíritu. Una vez más la obra de Berlin en el campo de la historia de las ideas deriva mucho de su valor del hecho de que parece sostener una opinión casi hegeliana de la historia como proceso inteligible de crecimiento intelectual y de autocorrección —un proceso colectivo de aprendizaje—, en el que los conceptos de civilización, sociedad, desarrollo, crecimiento, barbarie, madurez, etc., son centrales para la comprensión de la naturaleza humana tal como esta se revela, no intemporal y para siempre como una esencia universal inmutable, sino como se transforma y crece a lo largo del tiempo. Y por último, muy conectado con esto y con mucho de lo que escribió Vico, Berlin destaca el concepto de que hay una facultad específica de juicio histórico imaginativo, diferente de las habilidades requeridas por los métodos de deducción e inducción, por la cual el historiador talentoso sabe qué es lo que no va con qué, qué puede y qué no puede —conceptualmente— pertenecer a una época específica o a una determinada etapa de desarrollo de una cultura o una civilización; esto es lo que le confiere su significado a nociones típicamente sociohistóricas como lo anacrónico, lo normal, lo típico, etcétera.

Berlin no es, por lo tanto, un relativista cultural a la manera de, por ejemplo, Spengler o Westermarck. A diferencia de esos relativistas, que mantenían que una época o una civilización debe ser totalmente opaca para otra, Berlin cree que a los hombres de sabiduría e imaginación les resulta posible introducirse y entender culturas y épocas alejadas de las propias. Tampoco es un subjetivista; cree en las normas objetivas de juicio derivadas de la comprensión de la vida y las actividades de sociedades individuales; estos valores forman parte de estructuras históricas objetivas, y su descubrimiento y comprensión requieren una imaginación controlada por una erudición rigurosa; si se adaptan a las circunstancias y satisfacen los instintos de una sociedad, si no son autodestructivos ni entran en conflicto con unos poquísimos valores fundamentales, cuya identificación implica la humanidad misma de los agentes involucrados, no hay nada que decir contra ellos; sobre todo, no cabe refutarlos en nombre de un criterio valorativo único y global. Por lo tanto, Berlin tampoco es un relativista moral. Muchas veces ha afirmado que una divergencia de comportamiento demasiado grande con respecto a por lo menos unas cuantas normas

morales implica negar la humanidad del agente; afirma que «es claro que la capacidad de reconocer valores universales —o casi universales— forma parte de nuestro análisis de conceptos tan fundamentales como “hombre”, “racional”, “sano”, “natural”».

Si Berlin tiene alguna ontología, esta es la doctrina de que lo más innegable que existe, y de lo que tenemos el conocimiento más directamente incuestionable, son los seres humanos en circunstancias históricas específicas: nosotros y los otros, concretos, individuales, únicos, autodirigidos y, en diversas medidas, responsables y libres, con una vida interior hecha de pensamientos, sentimientos y emociones, propósitos y principios formados conscientemente, y la persecución de estos en nuestra vida externa; el intento de reducirlos a términos y leyes de las ciencias naturales menos inteligibles —por meramente causales y estadísticos— o de transformarlos en componentes funcionales de algún sistema abstracto, metafísico, teleológico o mecanicista, por conveniente que pudiera resultar para propósitos prácticos diabólicos, humanos o divinos, es, en última instancia, negar demasiado de lo que todos los hombres saben de modo inmediato y más vívido que es la verdad acerca de ellos mismos, y muchas veces basta para confinarlos, atrofiarlos y mutilarlos, con consecuencias que se muestran claramente en estos ensayos.

En ninguno de sus escritos ha sostenido Berlin que la tesis del determinismo es demostrablemente falsa; solo que si es cierta, si su validez es aceptada en general por los seres humanos, reflejándose no solo en sus profesiones teóricas sino en su pensamiento y su práctica cotidiana, esto acarrearía una revisión radical, y hasta la eliminación definitiva de algunas de las categorías más fundamentales en términos de las cuales los hombres se han concebido a sí mismos como humanos; palabras como libertad, elección, responsabilidad, merecimientos morales, elogio, culpa, remordimiento, arrepentimiento y muchas más, serían tomadas en un sentido totalmente nuevo o bien despojadas de su significado. Y la aserción de Berlin de que esto es así y su certidumbre evidente de que en ciertos aspectos vitales —aquellos en virtud de los cuales identificamos como humana a una criatura— los hombres no deberían ser tratados por la ciencia como meros objetos naturales, no se desprende de la convicción dogmática

de que de hecho no puedan ser tratados así. Más bien lo contrario, lo que le da significado a sus advertencias es precisamente el temor de que las categorías y métodos de las ciencias empíricas, cuantitativas, puedan hacerse extensivos —como de hecho ha ocurrido— a la esfera de lo que hasta ahora se ha supuesto una forma de experiencia única y propiamente humana, muchas veces con un inquietante éxito y con resultados difíciles de describir y evaluar. Parece estar diciendo que bien podemos seguir aplicando métodos cuantitativos causales en todos los campos de la experiencia; pero si encontramos que la calidad y el contenido de gran parte (o toda) la actividad humana resultan radicalmente alterados por tal extensión, y si en el proceso mucho (o todo) de lo que es humano —lo que comprendemos más totalmente desde dentro en el sentido viquiano— es destruido o transformado en algo menos inteligible por puramente causal, estadístico, externo, entonces, ¿en nombre de qué, de qué fin, de qué valor o ideal por encima del reino de las preocupaciones humanas, si estamos directamente informados de estas mediante la experiencia personal y el conocimiento de otros y de la historia, procedemos así? ¿En nombre de la verdad? Pero ningún recuento total de la verdad puede excluir el dato de la experiencia directa, de nuestro conocimiento inmediato de lo que es ser un ser humano. ¿En nombre de la eficiencia y la organización? Pero tampoco estos fines son autónomos; aparecen y desaparecen en relación con la existencia de seres humanos identificables. Resulta evidente que este candente tema central, presente de modo implícito o explícito en tanto de lo que Berlin ha dicho y escrito, lo altera profundamente. Es una cuestión medular de muchas inquietudes contemporáneas.

A muchos podría parecerles que las obras de Berlin ofrecen una visión de la vida marcada por el pesimismo; sin duda es innegable que en su concepción del hombre y de los fines de la vida hay un poderoso elemento de tragedia; los caminos de la vida pueden cruzarse y bloquearse entre sí; cosas de inestimable belleza y valor intrínseco, en torno a las cuales un individuo o una civilización podrían tratar de erigir toda una forma de vida, pueden caer en conflicto mortal; el resultado es la eliminación de uno de los protagonistas y una pérdida absolutamente irremediable. La tendencia general de los escritos de Berlin ha sido aumentar y ahondar nuestro sentido

de tan inevitables conflictos y pérdidas, y de la consecuente necesidad de realizar elecciones absolutas. Demolió todas las visiones armonizadoras, tranquilizadoras, que, aunque disminuyen la tensión y la agonía, al mismo tiempo reducen la vitalidad y el vigor y hacen que los hombres olviden su humanidad esencial. Nos llama constantemente a volver a nuestra responsabilidad y libertad esenciales. Vistos en conjunto, sus escritos, dispersos porque muchos de ellos aparecieron en diversas revistas y periódicos de difícil acceso, ofrecen uno de los panoramas más completos, convincentes, formidables y satisfactorios de la concepción humanista radical liberal del hombre y su predicamento formulados jamás, y como tal debería tener una gran difusión en nuestra época. El creciente interés en ellos es, para usar sus propias y memorables palabras acerca de las obras de Verdi, «un síntoma de cordura en nuestro tiempo».

ROGER HAUSHEER

I. LA CONTRA-ILUSTRACIÓN

I

La oposición a las ideas centrales de la Ilustración francesa, y a sus aliados y discípulos en otros países europeos, es tan antigua como el movimiento mismo. La proclamación de la autonomía de la razón y los métodos de las ciencias naturales, basados en la observación como único método de conocimiento digno de confianza, y el consiguiente rechazo de la autoridad de la revelación, los textos sagrados y sus intérpretes aceptados, la tradición, la prescripción, y toda forma de fuente de conocimiento no racional y trascendente, tuvo la natural oposición de las iglesias y los pensadores religiosos de diversas convicciones. Pero tal oposición, en gran parte por la ausencia de un campo común entre ellos y los filósofos de la Ilustración, progresó relativamente poco, salvo porque estimuló los pasos represivos en contra de la difusión de ideas vistas como peligrosas para la autoridad de la Iglesia o el Estado. Más formidable fue la tradición relativista y escéptica que se remontaba al mundo antiguo. Las doctrinas centrales de los pensadores franceses progresistas, independientemente de los desacuerdos entre ellos, descansaban en la creencia, enraizada en la antigua doctrina de la ley natural, de que la naturaleza humana era fundamentalmente la misma en todos los tiempos y lugares; que las variaciones locales e históricas carecían de importancia comparadas con el núcleo central constante en términos del cual los seres humanos podían definirse como una especie, como animales, plantas o minerales; que había

metas universales humanas; que podría construirse una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptible de demostración y verificación para remplazar la caótica amalgama de ignorancia, pereza mental, conjetura, superstición, prejuicio, dogma, fantasía y, por encima de todo, el «error interesado» mantenido por los gobernantes del orbe, responsables en gran parte de las pifias, los defectos y las desgracias de la humanidad.

Se creía, además, que a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas en general, en los cuales se habían hecho pocos progresos, podrían aplicarse métodos similares a los de la física newtoniana, que había logrado grandes triunfos en el reino de la naturaleza inanimada, con el corolario de que una vez hecho esto se haría a un lado con los sistemas legales y las políticas económicas irracionales y opresivas, que serían sustituidas por el gobierno de la razón, que rescataría a los hombres de la injusticia y la miseria política y moral y los pondría en la senda de la sabiduría, la felicidad y la virtud. Frente a esta postura persistía la doctrina —que se remontaba hasta los sofistas griegos Protágoras, Antifón y Critias—, de que las creencias que envolvían juicios de valor y las instituciones fundadas sobre estos no se basaban en descubrimientos de hechos naturales objetivos e inalterables, sino en la opinión humana, que era variable y difería en diversas sociedades y épocas; que los valores políticos y morales, y en particular la justicia y los arreglos sociales, en general, descansaban sobre las fluctuantes convenciones humanas. Esto lo había resumido el sofista citado por Aristóteles, que declaró que mientras que el fuego ardía aquí y en Persia, las instituciones humanas cambian ante nuestros mismos ojos. Parecía deducirse que en principio no se podría determinar, en los asuntos humanos, ninguna verdad universal establecida por métodos científicos, esto es una verdad que cualquiera pudiera verificar mediante el uso de métodos adecuados, en cualquier parte, en cualquier tiempo.

Esta tradición se reafirmó sólidamente en los escritos de escépticos del siglo XVI tales como Cornelio Agripa, Montaigne y Charron, cuya influencia es discernible en los sentimientos de los pensadores y poetas de la época isabelina y jacobea. Tal escepticismo vino en ayuda de quienes

negaban las demandas de las ciencias naturales o de otros esquemas racionales universales y promulgaban la salvación por pura fe, como los grandes reformadores protestantes y sus seguidores, y el ala jansenista de la Iglesia romana. La creencia racionalista en un cuerpo simple y coherente de conclusiones lógicamente deducidas, al cual se llegaba por principios de pensamiento universalmente válidos y fundados en datos observacionales o experimentales cuidadosamente evaluados, recibió además el embate de pensadores de mentalidad sociológica, desde Bodin hasta Montesquieu. Estos autores, aprovechando la evidencia tanto de la historia como de la nueva literatura de viajes y exploraciones por las tierras recién descubiertas, Asia y América, hicieron hincapié en la variedad de las costumbres humanas y especialmente en la influencia de factores naturales diferentes, en particular los geográficos, sobre el desarrollo de distintas sociedades humanas, que conducían a diferencias en instituciones y perspectivas, lo que a su vez generaba grandes diferencias en las creencias y comportamientos. Esto se vio reforzado en buena medida por las doctrinas de David Hume, sobre todo por su demostración de que no existen eslabones lógicos entre las verdades de hecho y las verdades *a priori*, como las lógicas o matemáticas, lo cual tendía a debilitar o disolver las esperanzas de aquellos que, bajo la influencia de Descartes y sus seguidores, pensaban que podría establecerse un sistema único de conocimiento que abarcara todas las provincias y contestara todas las preguntas mediante las inquebrantables cadenas del argumento lógico de axiomas universalmente válidos, no sujetos a refutación o modificación por experiencia alguna de tipo empírico.

De cualquier manera, sin importar cuán hondamente interviniera en la mente de los pensadores sociales de este tipo la relatividad acerca de los valores humanos o la interpretación de los hechos sociales—incluyendo los históricos—, estos también retuvieron un núcleo común de convicción de que los fines últimos de los hombres de todos los tiempos eran, en efecto, los mismos: todos los hombres buscaban la satisfacción de necesidades básicas físicas y biológicas, como el alimento, el techo, la seguridad, y también la paz, la felicidad, la justicia, el desarrollo armonioso de sus facultades naturales, la verdad y, un tanto más vagamente, la virtud, la

perfección moral y lo que los romanos habían llamado *humanitas*. Los medios pueden diferir en climas fríos o calientes, en países montañosos o llanos, y ninguna fórmula universal podría adaptarse a todos los casos sin resultados dignos de Procusto, pero los fines últimos eran fundamentalmente similares. Autores tan influyentes como Voltaire, d'Alembert y Condorcet creían que el desarrollo de las artes y de las ciencias era el arma humana más poderosa para alcanzar estos fines, y la más filosa en la lucha contra la ignorancia, la superstición, el fanatismo, la opresión y la barbarie, que invalidaban el esfuerzo humano y frustraban la búsqueda de la verdad y la dirección racional por parte de los hombres. Rousseau y Mably, por el contrario, pensaban que las instituciones de la civilización eran el mayor factor en la corrupción de los hombres y en su alejamiento de la naturaleza, la simplicidad, la pureza de corazón y la vida de justicia natural, igualdad social y sentimiento humano espontáneo; el hombre artificial había aprisionado, esclavizado y arruinado al hombre natural. De todas maneras, a despecho de las profundas diferencias de perspectiva, hubo un amplio campo de acuerdo acerca de puntos fundamentales: la realidad de la ley natural (que ya no estaba formulada en el lenguaje de la doctrina ortodoxa católica o protestante), y de principios eternos, exclusivamente a través de los cuales los hombres llegarían a ser sabios, felices, virtuosos y libres. Un conjunto de principios universales e inalterables regía el mundo para deístas y ateos, optimistas y pesimistas, puritanos, primitivos y creyentes en el progreso y en los más ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes gobernaban la naturaleza animada e inanimada, los hechos y los acontecimientos, medios y fines, la vida privada y pública, todas las sociedades, épocas y civilizaciones; y solamente cuando se apartaban de ellos los hombres caían en el delito, el vicio, la miseria. Los pensadores podían diferir acerca de que leyes eran estas, o cómo descubrirlas, o quiénes estaban calificados para exponerlas; pero el dogma central de la Ilustración seguía siendo que estas leyes eran reales y podían ser conocidas, ya fuera con certeza, o solo como probabilidad. El ataque contra esto constituía la reacción más formidable contra este cuerpo dominante de creencias.

II

Un pensador que podría haber tenido un papel decisivo en este contramovimiento, si alguien fuera de su país nativo lo hubiera leído, fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. Con extraordinaria originalidad Vico sostuvo, especialmente en la última obra de su vida, la *Scienza nuova*, que los cartesianos estaban profundamente equivocados acerca del papel de las matemáticas como ciencia de las ciencias; que las matemáticas eran ciertas solo porque eran una invención humana. No correspondían, como suponían, a una estructura objetiva de la realidad; eran un método y no un *corpus* de verdades; con su ayuda podíamos determinar regularidades —la ocurrencia de los fenómenos en el mundo externo— pero no discurrir por qué ocurrían como ocurrían, o con qué fin. Esto solo podía ser sabido por Dios, pues solo aquellos que hacen las cosas pueden saber verdaderamente qué son y con qué propósito han sido hechas. De aquí que nosotros no podamos, en este sentido, conocer el mundo externo —la naturaleza—, pues no lo hemos hecho; solo Dios, que lo creó, lo conoce de esa manera. Pero dado que los hombres están directamente relacionados con los motivos, propósitos, esperanzas y temores humanos, pues son lo suyo propio, pueden conocer los asuntos humanos como no pueden conocer la naturaleza.

Según Vico nuestras vidas y actividades, colectiva o individualmente, son expresiones de nuestros intentos por sobrevivir, satisfacer nuestros deseos, comprendernos unos a otros y el pasado del cual emergemos. Una interpretación utilitaria de las actividades humanas más esenciales es engañosa. En primer lugar, son puramente expresivas: cantar, danzar, adorar, hablar, luchar, y las instituciones que abarcan estas actividades, comprenden una visión del mundo. El lenguaje, los ritos religiosos, los mitos, las leyes, las instituciones sociales, religiosas, jurídicas, son formas de autoexpresión, del deseo de exteriorizar lo que uno es y por lo que uno lucha; obedecen a patrones inteligibles y por esta razón nos es posible reconstruir la vida de otras sociedades, aun aquellas remotas en tiempo y lugar y absolutamente primitivas, preguntándonos qué clase de estructura de ideas humanas, sentimientos, acciones, pudo haber generado la poesía,

los monumentos, la mitología, que fueron su expresión natural. Los seres humanos crecen individual y socialmente; el mundo de los hombres que compuso los poemas homéricos era claramente diferente del de los hebreos a quien Dios había hablado a través de sus libros sagrados, o del de la república romana, o la cristiandad medieval, o Nápoles bajo los Borbones. Es posible rastrear los patrones de crecimiento.

Los mitos no son, como creen los pensadores ilustrados, falsas manifestaciones acerca de la realidad corregidas por la crítica racional posterior, ni es la poesía un mero embellecimiento de lo que igualmente se pudo haber expresado en prosa ordinaria. Los mitos y la poesía de la Antigüedad encarnan una visión del mundo tan auténtica como la de la filosofía griega, el derecho romano o la poesía y la cultura de nuestra propia edad ilustrada; más temprana, más cruda, más remota de nosotros, pero con su propia voz, como la oímos en la *Ilíada* o en las Doce Tablas, que pertenece solo a su cultura particular, con una sublimidad que no puede ser reproducida más tarde por ninguna cultura más elaborada. Cada cultura expresa su propia experiencia colectiva, cada escalón en el ascenso del desarrollo humano tiene sus propios medios de expresión igualmente auténticos.

La teoría de Vico de los ciclos del desarrollo cultural se hizo célebre, pero no es su contribución más original para la comprensión de la sociedad o la historia. Su acción revolucionaria es haber negado la doctrina de una ley natural intemporal, cuyas verdades pudieron haber sido conocidas en principio por cualquier hombre, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Audazmente, Vico negó esta doctrina, que constituye el núcleo de la tradición occidental desde Aristóteles hasta nuestros días. Predicó la noción de su relación con sus antecesoras y sucesoras, y la noción de un estilo único que permea todas las actividades y manifestaciones de las sociedades de seres humanos en una etapa particular de desarrollo. Con ello sentó las bases de la antropología cultural comparada, y de la lingüística, estética y jurisprudencia históricas comparadas; el lenguaje, los rituales, los monumentos y especialmente la mitología eran las únicas claves confiables a lo que críticos y eruditos posteriores concebían como formas alteradas de la conciencia colectiva. Desde luego, ese historicismo no era compatible

con la idea de que había una sola norma de verdad o belleza o bondad, a la que algunas culturas o individuos se acercaban más que otros, que los pensadores debían establecer y los hombres de acción llevar a cabo. Los poemas homéricos eran una obra maestra insuperable, pero solo podían nacer en una sociedad brutal, severa, oligárquica, «heroica»; y las civilizaciones posteriores, por superiores que pudiesen ser en otros aspectos, no produjeron y no podían producir un arte necesariamente superior al de Homero. Esta doctrina propinó un golpe poderoso a la noción de las verdades intemporales y del progreso sostenido, interrumpido por periodos ocasionales de regresión a la barbarie, y trazó una clara línea entre las ciencias naturales, que tratan con la relativamente inalterable naturaleza del mundo físico visto desde «afuera», y los estudios humanistas, que ven la evolución de la sociedad desde «dentro», por una especie de perspicacia empática, para la cual el establecimiento de textos o fechas por medio de la crítica científica era condición necesaria, pero no suficiente.

Las asistemáticas obras de Vico tratan de muchas otras materias, pero su importancia en la historia de la Ilustración consiste en su insistencia sobre la pluralidad de las culturas y el carácter consecuentemente falaz de la idea de que hay una y solo una estructura de la realidad que el filósofo ilustrado puede ver como verdaderamente es y que puede (cuando menos en principio) describir en lenguaje lógicamente perfecto, visión que ha obsesionado a los pensadores desde Platón hasta Leibniz, Condillac, Russell y sus más fieles seguidores. Para Vico los hombres se hacen diferentes preguntas acerca del universo y sus respuestas están conformadas en consecuencia; tales preguntas, y los símbolos o actos que las expresan, se alteran o se vuelven obsoletas en el curso del desarrollo cultural; para comprender las respuestas se deben entender las preguntas que preocupan a una época o cultura; no son constantes ni necesariamente más profundas porque se parezcan más a las nuestras que otras que nos son menos familiares. El relativismo de Vico fue más allá que el de Montesquieu. Si su opinión era correcta, resultaba subversiva ante la noción misma de verdades absolutas y de una sociedad perfecta fundada sobre ellas, no tan solo en la práctica sino en principio. Sin embargo Vico fue poco leído, y la cuestión

de cuánta influencia tuvo antes de que Michelet reviviera su *Nueva ciencia* un siglo después de que fue escrita aún es incierta.

Si Vico deseaba sacudir los pilares sobre los que descansaba la Ilustración de su época, el teólogo y filósofo de Königsberg, J. G. Hamann, quería derruirlos. Hamann fue educado como pietista, miembro de la más introspectiva y ensimismada de todas las sectas luteranas, concentrada en la comunión directa del alma individual con Dios, amargamente antirracionalista, sujeto a excesos emocionales, preocupado por las estrictas exigencias de la obligación moral y la necesidad de una severa autodisciplina. El intento de Federico el Grande, a mediados del siglo XVIII, de introducir la cultura francesa y cierto grado de racionalismo económico y social, así como militar, en Prusia oriental, la porción más atrasada de sus provincias, provocó una reacción peculiarmente violenta en esta sociedad protestante piadosa, semifeudal, tradicional (que vio nacer también a Herder y a Kant). Hamann se inició como discípulo de la Ilustración pero, después de una profunda crisis espiritual, se volvió contra ella y publicó una serie de ataques escritos en un estilo deliberadamente oscuro, en extremo idiosincrásico, perversamente alusivo, retorcido, tan lejano como pudo de la elegancia, claridad y tersa superficialidad que detestaba en los afables y arrogantes franceses, dictadores del gusto y del pensamiento. La tesis de Hamann se basaba en la convicción de que toda verdad es particular, nunca general; que la razón es impotente para demostrar la existencia de algo y solo un instrumento para clasificar y disponer convenientemente los datos en formas a las que en realidad nada corresponde; que comprender es comunicarse con los hombres o con Dios. Para él, como para la más antigua tradición mística alemana, el universo es una especie de lenguaje. Las cosas, las plantas y los animales son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas. Todo descansa en la fe; para el conocimiento de la realidad la fe es un órgano tan básico como los sentidos. Leer la Biblia es oír la voz de Dios, que habla en un lenguaje que al hombre le es permitido entender. Algunos hombres han sido dotados del talento de comprender sus modos, de contemplar el universo, que es su libro tanto como lo son las revelaciones de la Biblia, de los padres y los santos de la Iglesia. Solo el amor —hacia una persona o un objeto— puede revelar la verdadera

naturaleza de cualquier cosa. No es posible amar formulas, proposiciones generales, leyes, las abstracciones de la ciencia, el vasto sistema de conceptos y categorías —símbolos también demasiado generales para acercarse a la realidad— con los que las *lumières* francesas se han cegado a la realidad concreta, a la experiencia real que solo la información directa, especialmente la de los sentidos, puede proporcionar.

Hamann se regocija ante el hecho de que Hume lograra destruir la pretensión racionalista de que hay una ruta *a priori* hacia la realidad, insistiendo en que todo conocimiento y creencia se basan, en última instancia, en el conocimiento de los datos obtenidos a través de la percepción directa. Hume supone correctamente que no podría comer un huevo o beber un vaso de agua si no creyera en su existencia; los datos de la creencia —que Hamann prefiere llamar fe— descansan en motivos y pruebas tan pequeños como el sabor o cualquier otra sensación. El verdadero conocimiento es la percepción directa de entidades individuales y los conceptos, no importa cuán específicos puedan ser, nunca son totalmente adecuados a la plenitud de la experiencia individual. «Individuum est ineffabile», le escribió Goethe a Lavater, en el espíritu de Hamann, a quien admiraba profundamente. Las ciencias pueden ser útiles en asuntos prácticos, pero ninguna concatenación de conceptos proporcionará la comprensión de un hombre, de una obra de arte, o de lo que se expresa en los gestos, los símbolos, lo verbal y lo no verbal, el estilo, la esencia espiritual de un ser humano, un movimiento, una cultura; ni de la Deidad, que habla por doquier si se tienen oídos para oír y ojos para ver. Lo que es real es individual, es decir, es lo que es en virtud de su carácter único, de sus diferencias con otras cosas, acontecimientos, pensamientos, y no en virtud de lo que tiene en común con ellos, que es lo que las ciencias generalizadoras buscan registrar. «El solo sentir —dijo Hamann— da a las abstracciones e hipótesis manos, pies, alas»; «Dios nos habla con palabras poéticas, dirigidas a los sentidos, no con abstracciones para los doctos», y eso debe hacer quien tenga algo importante que decir, quien quiera hablarle a otra persona.

Hamann se interesó poco por teorías o especulaciones acerca del mundo externo; se preocupó solo por la vida personal interna del individuo, y por

lo tanto, solo por el arte, la experiencia religiosa, los sentidos, las relaciones personales, a las que las verdades analíticas de la razón científica —le parecía a él— reducían a cifras sin sentido. «Dios es un poeta, no un matemático», y son hombres como Kant, quienes sufren de un «odio gnóstico por la materia», los que nos proporcionan infinitas construcciones verbales, palabras que se toman como conceptos y, peor aún, conceptos que se toman como cosas reales. Los científicos inventan sistemas, los filósofos reacomodan la realidad en patrones artificiales, cierran sus ojos a ella y construyen castillos en el aire. «Cuando te dan *data*, ¿por qué buscas *ficta*?». Los sistemas son meras prisiones del espíritu, y no solo conducen a la distorsión en la esfera del conocimiento sino a la erección de monstruosas máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la infinita variedad del mundo vivo, la vida interior desordenada y asimétrica de los hombres, aplastándola en la conformidad por el bien de algunas quimeras ideológicas sin relación con esa unión de carne y espíritu que constituye el mundo real. «¿Qué es esta razón tan alabada con su universalidad, infalibilidad... certidumbre, presuntas demandas, sino un *ens rationis*, un pelele... dotado de atributos divinos?». Solo la historia produce la verdad concreta y los poetas, en particular, describen su mundo en el lenguaje de la pasión y la imaginación inspirada. «Todo el tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos está en imágenes»; por eso el lenguaje del hombre primitivo, sensual e imaginativo, es poético e irracional. «La poesía es el lenguaje nativo de la humanidad y la jardinería es más antigua que la agricultura, la pintura que la escritura, la canción que la recitación, los proverbios que las conclusiones racionales, el intercambio que el comercio». La originalidad, el genio, la expresión directa, la Biblia o Shakespeare, dan el color, la forma, la viva carne del mundo, lo que la ciencia analítica, que revela solo el esqueleto, no puede hacer.

Hamann es el primero de la línea de pensadores que acusan al racionalismo y al cientificismo de usar el análisis para deformar la realidad, y es seguido por Herder, Jacobi, Möser, que fueron influidos por Shaftesbury, Young y Burke con sus diatribas antiintelectualistas; estos, a su vez, fueron evocados por los escritores románticos de muchos países. El vocero más elocuente de esta posición es Schelling, cuyo pensamiento fue

reproducido vivamente por Bergson a principios del siglo xx. Él es el padre de aquellos pensadores antirracionalistas para quienes la suma inconsútil de la realidad en su fluir inanalizable está mal representada por las metáforas estáticas, espaciales, de las matemáticas y las ciencias naturales. Que disecar es asesinar es un pronunciamiento romántico, lema de todo un movimiento del siglo xix, del cual Hamann fue el más apasionado e implacable precursor. La disección científica conduce a la fría deshumanización política, a la camisa de fuerza de las reglas francesas muertas en las que el cuerpo vivo de los alemanes poéticos y apasionados sería amarrado por el Salomón de Prusia, Federico el Grande, que sabía tanto y entendía tan poco. El archienemigo era Voltaire, a quien Herder llamo «niño senil», con su ingenio corrosivo en lugar de un sentimiento humanitario.

La influencia de Rousseau, particularmente de sus primeros escritos, sobre este movimiento alemán, que llegó a conocerse como *Sturm und Drang*, fue profunda. Las apasionadas súplicas de Rousseau por una visión directa y un sentimiento natural, su denuncia de los papeles sociales artificiales que la civilización fuerza al hombre a representar en contra de los verdaderos fines y necesidades de su naturaleza, su idealización de las sociedades humanas espontáneas, más primitivas, su oposición entre la autoexpresión natural y la artificialidad invalidante de las convenciones y divisiones sociales, que despojan a los hombres de dignidad y libertad y promueven privilegios, poder y una arbitrariedad intimidante en un extremo de la escala humana, y una humillante obsequiosidad en el otro, deformando así todas las relaciones humanas, atraieron a Hamann y a sus seguidores.

Pero para ellos ni Rousseau había llegado suficientemente lejos. Pese a todo, él creía en un conjunto de verdades intemporales que todos los hombres podían leer, ya que habían sido grabadas en sus corazones en letras más durables que el bronce, concediendo por lo tanto autoridad a la ley natural, una abstracción vasta, fría, vacía. Para Hamann y sus seguidores todas las reglas y preceptos son mortales; podían ser necesarios para la conducta de la vida cotidiana, pero nunca se había logrado algo grande siguiéndolos. Los críticos ingleses tenían razón al suponer que la

originalidad implicaba romper reglas, que todo acto creador, toda percepción luminosa, se alcanzaba ignorando las reglas de legisladores despóticos. Las reglas, declaraba, son vírgenes vestales: si no se las viola no dan fruto. La naturaleza es capaz de terribles fantasías, y tratar de aprisionarla en las estrechas categorías racionalistas de pensadores «enclenques» y resecos es una presunción infantil. La naturaleza es una danza salvaje y los llamados hombres prácticos son como sonámbulos, seguros y exitosos porque están ciegos a la realidad; si la vieran como verdaderamente es podrían perder la razón.

El lenguaje es la expresión directa de la vida histórica de sociedades y pueblos; «cada tribunal, cada escuela, cada profesión, cada corporación, cada secta, tiene su propio lenguaje»; penetramos el significado de este lenguaje por la «pasión» de «un amante, un amigo, un íntimo», no por reglas, imaginarias llaves universales que no abren nada. Los *philosophes* franceses y sus seguidores ingleses nos dicen que los hombres solo procuran obtener el placer y evitar el sufrimiento, pero esto es absurdo. Los hombres buscan vivir, crear, amar, odiar, comer, beber, adorar, sacrificar, comprender, y buscan esto porque no pueden evitarlo. Vida es acción. Es cognoscible solo por aquellos que ven dentro de sí mismos y desarrollan la «carrera satánica (*Höllenfahrt*) del autoconocimiento», como nos enseñaron los grandes fundadores del pietismo, Spener, Francke, Bengel. Si un hombre no se ha liberado del mortal abrazo del pensamiento científico, impersonal, que despoja de vida e individualidad todo lo que toca, no podrá comprenderse a sí mismo o a otros, o cómo o por qué llegamos a ser lo que somos.

Mientras Hamann hablaba con destellos ocasionales, aislados, de comprensión, su discípulo Herder intentó construir un sistema coherente para explicar la naturaleza del hombre y su experiencia en la historia. Aunque estaba profundamente interesado en las ciencias naturales y aprovechaba con gran entusiasmo sus descubrimientos, particularmente en la biología y la fisiología, y si bien concedía a los franceses bastante más de lo que estaba dispuesto a reconocer el fanático Hamann, Herder, en esa parte de su doctrina que se incorporó a la trama del pensamiento de los movimientos que inspiró, apuntaba deliberadamente contra los supuestos

sociológicos de la Ilustración francesa. Creía que entender algo era entenderlo en su individualidad y desarrollo, y esto requería una capacidad que llamó *Einfühlung*, «sentir dentro» el concepto, el carácter individual de una tradición artística, una literatura, una organización social, un pueblo, una cultura, un periodo de la historia. Para comprender las acciones de los individuos debemos entender la estructura «orgánica» de la sociedad, solo en virtud de lo cual pueden comprenderse las mentes, las actividades y los hábitos de sus miembros. Como Vico, creía que para entender una religión, o una obra de arte, o un carácter nacional, se debe «entrar en» las condiciones únicas de su vida; quienes habían sido sacudidos por la tormenta en el mar del Norte (como lo fue el durante su viaje hacia el oeste) podían comprender plenamente las canciones de los antiguos escaldos, como no podrán hacerlo nunca los que no han visto a los ceñudos marineros nórdicos enfrentando los elementos; la Biblia solo puede ser verdaderamente entendida por quienes intentan entrar en la experiencia de los primitivos pastores en las colinas de Judea. Clasificar los méritos de conjuntos culturales, el legado de tradiciones enteras, mediante la aplicación de una colección de reglas dogmáticas que reclaman validez universal, enunciadas por los árbitros parisienses del gusto, es vanidad y ceguera. Cada cultura tiene su propio y único *Schwerpunkt* («centro de gravedad»), y si no lo captamos, no podremos entender su carácter o valor. De aquí surge la apasionada preocupación de Herder por la preservación de culturas primitivas que pueden hacer una única contribución: su amor por casi toda expresión del espíritu humano, obra de la imaginación, por ser simplemente lo que es. Arte, moralidad, costumbre, religión, vida nacional, se desprenden de una tradición inmemorial, y son creadas por sociedades enteras que viven una vida comunal integrada. Las fronteras y divisiones trazadas entre y dentro de tales expresiones unitarias de la respuesta colectiva imaginativa a experiencias comunes no son sino categorizaciones artificiales y deformantes de pedantes torpes y dogmáticos de épocas posteriores.

¿Quiénes son los autores de las canciones, las epopeyas, los mitos, los templos, las *mores* de un pueblo, los trajes que se ponen, el lenguaje que usan? El pueblo mismo, cuya alma entera se vierte en todo lo que es y lo

que hace. No hay nada más bárbaro que ignorar o pisotear una herencia cultural. De aquí la censura de Herder a los romanos por aplastar las civilizaciones nativas, o a la Iglesia (a despecho de que él mismo era un clérigo luterano) que bautizaba por la fuerza a los baltos, forzándolos así dentro de un molde cristiano ajeno a sus tradiciones naturales, o a los misioneros británicos por hacer lo mismo con los indios y otros habitantes de Asia, cuyas exquisitas culturas nativas estaban siendo destruidas sin piedad por la imposición de sistemas sociales, religiones y formas de educación ajenos, que no eran los suyos, y que solo podían tergiversar su desarrollo natural. Herder no era nacionalista; suponía que las culturas diferentes podían y debían florecer fructíferamente lado a lado como otras tantas flores pacíficas en el gran jardín de la humanidad; pero las semillas del nacionalismo estaban inconfundiblemente presentes en sus fervorosos ataques contra el cosmopolitismo y el universalismo huecos (de los cuales acusaba a los *philosophes* franceses); y crecían sin pausa entre sus agresivos discípulos del siglo XIX.

Herder es el mayor inspirador del nacionalismo cultural entre las nacionalidades oprimidas por los imperios austrohúngaro, turco y ruso, y en última instancia también del nacionalismo político directo, a pesar de lo mucho que lo aborreció, en Austria y Alemania, y por reacción infecciosa también en otros países. Rechazaba el criterio absoluto de progreso, entonces de moda en París; ninguna cultura es solo un medio hacia otra; cada logro humano, cada sociedad humana, tiene que juzgarse por sus propias normas internas. Aunque ya tarde en su vida intentó construir una teoría de la historia en la que la totalidad de la humanidad, en forma un tanto vaga, se representa como desarrollándose hacia una *Humanität* común, que abarca a todos los hombres y todas las artes y todas las ciencias, lo que más profundamente influyó en la imaginación europea fue su temprana pasión relativista por la esencia individual y el sabor de cada cultura. Para Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach, Condorcet, solo existe la civilización universal, en la que ora una nación, ora otra, representa el florecimiento más rico. Para Herder hay una pluralidad de culturas inconmensurables. Pertenecer a una comunidad dada, estar vinculado con sus miembros por lazos indisolubles e intangibles de lenguaje común,

memoria histórica, hábitos, tradiciones y sentimientos, es una necesidad humana básica no menos natural que la de comida, bebida, seguridad o procreación. Una nación solo puede entender y simpatizar con las instituciones de otra porque sabe cuánto quieren decir las suyas propias para ella misma. El cosmopolitismo es la renuncia de todo lo que lo hace a uno más humano, más uno mismo. De aquí el ataque hacia lo que se ve como el falso modelo mecánico de humanidad usado por las mentes científicas de los *philosophes* franceses (Herder solo exceptúa a Diderot, por cuyos escritos, caprichosos, imaginativos, llenos de percepciones repentinas, sentía una afinidad genuina), que solo comprendían los factores causales, a modo de máquinas, o la voluntad arbitraria de reyes o legisladores o comandantes, algunas veces sabios y virtuosos y altruistas, y otras veces solo interesados en sí mismos, corruptos, estúpidos o viciosos. Pero las fuerzas que conforman a los hombres son mucho más complejas, difieren de época a época y de cultura a cultura y no pueden ser contenidas en estas simples formulas. «Me asusto cuando oigo caracterizar en unas cuantas palabras a toda una nación o un periodo; pues qué vasta multitud de diferencias abarcan en la palabra “nación” o “Edad Media”, o “tiempos antiguos y modernos”». Los alemanes solo pueden ser verdaderamente creadores entre alemanes; los judíos solo si se los devuelve al viejo suelo de Palestina. Quienes son arrancados por la fuerza de sus raíces se marchitan en un medio extraño, si acaso logran sobrevivir: los europeos pierden sus virtudes en América, los islandeses decaen en Dinamarca. La imitación de modelos (a diferencia de las influencias inconscientes, inadvertidas, espontaneas, de una sociedad sobre otra) conduce a la artificialidad, a la mala copia, a la degradación del arte y la vida. Los alemanes deben ser alemanes y no franceses de tercera clase; la vida consiste en permanecer afincado en el propio lenguaje, la tradición, el sentimiento local; la uniformidad es la muerte. El árbol del conocimiento (dominado por la ciencia) mata al árbol de la vida.

Así también el contemporáneo de Herder, Justus Möser, el primer sociólogo histórico, que escribió acerca de la vida antigua en su nativa región de Osnabrück, en el oeste de Alemania, dijo que «cada época tiene su propio estilo», cada guerra tiene su propio tono particular, los asuntos de

Estado tienen su colorido específico, el vestuario y los modales tienen sus conexiones íntimas con la religión y las ciencias; que *Zeitstil* y *Volksstil* son todo; que esta o aquella institución tiene una «razón local» que no es y no puede ser universal. Möser sostenía que las sociedades y las personas pueden ser entendidas solo por medio de una «impresión total», no aislando un elemento de otro a la manera del químico analítico; esto, nos dice, es lo que Voltaire no tomó en cuenta cuando se burló del hecho de que la ley que se aplicaba en una aldea alemana era contradicha por la de otra aldea inmediata; por esta rica variedad, fundada sobre una antigua y continua tradición, se evitaban las tiranías de sistemas uniformes, como los de Luis XIV o Federico el Grande; así fue como se preservaron las libertades.

Aunque la influencia no fue directa, estos son los mismos tonos que se perciben en las obras de Burke y muchos otros autores posteriores, románticos, vitalistas, intuicionistas e irracionalistas, tanto conservadores como socialistas, que defendieron el valor de las formas orgánicas de la vida social. El famoso ataque de Burke contra los principios revolucionarios franceses se basaba en el mismo llamado a los «miles de hilos» que atan a los seres humanos dentro de un todo históricamente consagrado, en oposición al modelo utilitario de sociedad que la ve como una compañía mercantil que se mantiene unida solo por obligaciones contractuales, con el mundo de «economistas, sofistas y calculadores» ciegos y sordos a las relaciones —imposibles de analizar— que forman una familia, una tribu, una nación, un movimiento, cualquier asociación de seres humanos que se reúnen por algo más que la búsqueda de ventajas mutuas, o la fuerza, o cualquier cosa que no sea el amor mutuo, la lealtad, la historia común, la emoción y los conceptos comunes. Durante la última mitad del siglo XVIII esta insistencia en factores no racionales, conectados o no con relaciones religiosas específicas, que hace hincapié en el valor de lo individual, lo peculiar (*das Eigentümliche*), lo intangible, y apela a las antiguas raíces históricas y costumbres inmemoriales, a la sabiduría de campesinos sencillos y resistentes, no corrompidos por las complicaciones de sutiles «razonadores», tiene implicaciones fuertemente conservadoras y, de hecho, reaccionarias. Ya fuera que las planteara el entusiasta populista Herder con su acre disgusto por la coerción política, los imperios, la autoridad política

y todas las formas de organización impuesta, o Möser, conservador moderado hanoveriano, o Lavater, completamente desconectado de la política, o Burke, educado en una tradición diferente, respetuoso hacia la Iglesia, el Estado, la autoridad de la aristocracia y las élites santificadas por la historia, estas doctrinas constituyen claramente una resistencia a los intentos de una reorganización racional de la sociedad en nombre de una moral universal y de ideales intelectuales.

Al mismo tiempo, el aborrecimiento al conocimiento científico inspiró las protestas radicales en las obras de William Blake, o del joven Schiller y de los escritores populistas del este de Europa. Contribuyó, sobre todo, a la turbulencia literaria en la Alemania del segundo tercio del siglo XVIII; las obras de paladines del *Sturm und Drang* como Lenz, Klinger, Gerstenberg y Leisewitz son estallidos contra toda forma de vida social o política organizada. Lo que los incitaba podía ser el asfixiante filisteísmo de la clase media alemana, o las crueles injusticias de las pequeñas y pomposas cortes de príncipes alemanes estúpidos y arbitrarios; pero lo que atacaban con igual violencia era todo el pulcro ordenamiento de la vida con base en los principios de la razón y el conocimiento científico que sostenían los pensadores progresistas de Francia, Inglaterra e Italia. Lenz ve la naturaleza como un salvaje remolino al que debe arrojarse el hombre de sensibilidad y temperamento que desee experimentar la plenitud de la vida; para él, para Schubart y para Leisewitz el arte y, en particular, la literatura, son formas apasionadas de autoafirmación que ven la aceptación de todas las formas convencionales como una «muerte lenta». Nada es más característico de todo el movimiento del *Sturm und Drang* que el grito de Herder: «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!» o «¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!». El razonamiento francés es pálido y fantasmal. Esto fue lo que inspiró la reacción de Goethe, en la década de 1770, al *Système de la nature*, de Holbach, que calificó como un tratado repulsivo, «sombrio, cadavérico», que no tenía relación alguna con la vitalidad maravillosa, inagotablemente rica, de la catedral gótica de Estrasburgo en la que, bajo la guía de Herder, vio la más noble expresión del espíritu alemán de la Edad Media, de la que los críticos de la edad de Augusto no entendían nada. Heinse, en su fantasía *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, lleva a sus

personajes centrales, tras una sangrienta sucesión de experiencias terribles de intensidad más que «gótica», a una isla en la que hay una libertad total en las relaciones personales, todas las reglas y convenciones terminan por abandonarse, y el hombre, en una sociedad anarquista-comunista, puede finalmente alcanzar su máxima estatura como artista creador sublime. La inspiración de esta obra es un individualismo violento, radical, que representa una forma temprana, no diferente de las fantasías eróticas contemporáneas del marqués de Sade, de un ansia de escapar a las reglas y las leyes impuestas, ya de la razón científica o de la autoridad política o eclesiástica, realista o republicana, despótica o democrática.

Por una extraña paradoja Kant, profundamente racional, exacto, antirromántico, que a lo largo de su vida aborreció todas las formas de *Schwärmerei*, es en parte, por la exageración y deformación de cuando menos una de sus doctrinas, uno de los padres de este desbocado individualismo. Las doctrinas morales de Kant hacían hincapié en el hecho de que el determinismo no era compatible con la moralidad, dado que solo quienes son verdaderos autores de sus propios actos, libres de actuar o de no actuar, pueden ser alabados o culpados por lo que hacen. Dado que la responsabilidad acarrea poder de elección, los que no pueden elegir con libertad no cuentan, moralmente, más que una piedra o una estaca. Kant inició así un culto a la autonomía moral, de acuerdo con la cual solo aquellos que actúan y sobre los cuales no se actúa, cuyas acciones emanan de una decisión de la voluntad moral para ser guiados por principios libremente adoptados, si es necesario contra la inclinación, y no por la ineludible presión causal de factores que están más allá de su dominio — físicos, fisiológicos, psicológicos (tales como la emoción, el deseo, el hábito)— pueden ser realmente considerados libres o, de hecho, agentes morales. Kant reconocía su profunda deuda con Rousseau, quien, en la «profesión de fe del vicario saboyano», en el cuarto libro de su *Émile*, habló del hombre como un ser activo en contraste con la pasividad de la naturaleza material, poseedor de una voluntad que lo hace libre para resistir las tentaciones de los sentidos. «Soy esclavo a través de mis vicios y libre a través de mis remordimientos»; esta es la voluntad activa que da a conocer directamente la «conciencia», que para Rousseau es «más fuerte que la

razón (el argumento prudencial) que lucha contra ella», que capacita al hombre a elegir el bien; que actúa, si es necesario, contra «la ley del cuerpo», y así lo hace merecedor de la felicidad. Pero aunque esta doctrina de la voluntad, como una capacidad no determinada por las corrientes de lo causal, está dirigida contra el positivismo sensacionalista de Helvétius o Condillac, y tiene afinidad con la libre voluntad moral de Kant, no abandona la estructura objetiva de la ley natural que rige a las cosas tanto como a las personas, y prescribe las mismas metas universales, inmutables, a todos los hombres.

Este énfasis sobre la voluntad a expensas de la percepción y el pensamiento contemplativo, que funciona en las sendas predeterminadas de las categorías de la mente, de las que el hombre no puede escapar, se introduce profundamente en la concepción alemana para la cual la libertad moral implica una resistencia a la naturaleza, y no una armoniosa colusión con ella, una superación de la inclinación natural, aliada a la resistencia prometeica a la coerción, ya sea de las cosas o de los hombres. Esto a su vez condujo al rechazo de la doctrina de que comprender es aceptar la opinión de que el conocimiento demuestra la necesidad racional y por lo tanto el valor de lo que, en su estado irracional, pudo no haberle parecido al hombre más que un mero obstáculo en su camino. Esta concepción, opuesta como es a la reconciliación con la realidad, en su posterior forma romántica favoreció la incesante lucha, que a veces termina en trágica derrota, contra las fuerzas de la naturaleza ciega, a la que nada le importan las ideas humanas, y contra el peso acumulado de la autoridad y la tradición, el vasto íncubo del pasado incuestionado que se concreta en las instituciones opresivas del presente. Así, cuando Blake denuncia a Newton y a Locke como los grandes enemigos, es porque los acusa de tratar de aprisionar el libre espíritu humano en restrictivas máquinas intelectuales; cuando dice «El pecho de un petirrojo en una jaula / Encoleriza a todo el cielo», la jaula no es otra que la física newtoniana, que aplasta lo vital de la vida espontánea, libre, del ilimitado espíritu humano. «El arte es el árbol de la vida... La ciencia es el árbol de la muerte»; Locke, Newton, los *raisonneurs* franceses, el reino de la respetabilidad cauta y pragmática, y la política de Pitt, eran, para él, partes de la misma pesadilla. Hay también

algo de esto en el primer trabajo de Schiller, *Die Räuber* (escrito en 1781), donde la violenta protesta del trágico héroe Karl Moor, que termina en fracaso, crimen y muerte, no puede ser evitada por el simple conocimiento, por una mejor comprensión de la humana naturaleza, o de las condiciones sociales, o de cualquier otra cosa; el conocimiento no basta. La Ilustración, que asegura que podemos descubrir lo que los hombres verdaderamente quieren, y que se pueden proporcionar los medios técnicos y las reglas de conducta para su mayor satisfacción permanente, y según la cual esto es lo que conduce a la sabiduría, la virtud, la felicidad, no es compatible con el espíritu orgulloso y tormentoso de Karl Moor, que rechaza las ideas de su entorno y no se satisface con el gradualismo reformista y la creencia en la organización racional, preconizadas por, digamos, el *Aufklärung* de la generación previa. «La ley ha reducido a ritmo de caracol lo que pudo haber sido el vuelo de un águila». Ya no se concibe que la naturaleza humana pueda, en principio, armonizar con el mundo natural; para Schiller, entre el espíritu y la naturaleza ocurrió alguna fatal ruptura rousseauiana, se ha infligido a la humanidad una herida que el arte trata de vengar, pero que sabe que no puede curar por entero.

Jacobi, un metafísico místico profundamente influido por Hamann, no puede reconciliar las demandas del alma y el intelecto: «La luz está en mi corazón; en cuanto intento llevarla a mi intelecto, se va». Spinoza era para él el más grande maestro, desde Platón, de la visión racional del universo; pero para Jacobi esto es la muerte en vida: no contesta las candentes preguntas del alma cuyo desamparo en el helado mundo del intelecto solo se remediará al rendirse a la fe en un Dios trascendente.

Schelling fue tal vez el más elocuente de todos los filósofos que representaron el universo como el autodesarrollo de una fuerza primordial, irracional, que solo puede ser captada por el poder intuitivo de hombres de genio imaginativo: poetas, filósofos, teólogos o estadistas. La naturaleza, un organismo vivo, responde a las cuestiones propuestas por el hombre de genio, mientras el hombre de genio responde a las cuestiones propuestas por la naturaleza, pues ambos conspiran entre sí; solo la penetración imaginativa, no importa de quién —de un artista, de un vidente, de un pensador— se hace consciente de los contornos del futuro, imposibles de

concebir para el mero intelecto calculador y la capacidad analítica del científico naturalista, el político o cualquier otro empirista anclado a la tierra. Esta fe en una facultad peculiar, intuitiva, espiritual, que se conoce con diversos nombres —razón, entendimiento, imaginación primaria—, pero que siempre se diferencia del intelecto crítico, analítico, favorecido por la Ilustración, en contraste con la facultad analítica o método que colecciona, clasifica, experimenta, desmenuza, reúne, define, deduce y establece probabilidades, se convierte en un lugar común usado posteriormente por Fichte, Hegel, Wordsworth, Coleridge, Goethe, Carlyle, Schopenhauer y otros pensadores antirracionalistas del siglo XIX, para culminar en Bergson y en las posteriores escuelas antipositivistas.

Es también fuente de esa corriente del gran río del romanticismo que contempla toda actividad humana como una forma de autoexpresión individual, y que ve el arte, y de hecho toda actividad creadora, como el sello de una personalidad única, individual o colectiva, consciente o inconsciente, sobre la materia o el medio en el cual y sobre el cual funciona, buscando hacer realidad valores que no son dados sino generados por el mismo proceso de creación. De aquí la negación, tanto en la teoría como en la práctica, de la doctrina central de la Ilustración, según la cual las reglas acordes con las cuales los hombres deberían vivir y actuar y crear son preestablecidas, dictadas por la misma naturaleza. Para Joshua Reynolds, por ejemplo, el «gran estilo» es la concreción de la visión que tiene el artista de formas eternas, de prototipos que están más allá de las confusiones de la experiencia ordinaria, que su genio le permite discernir y que trata de reproducir, con todas las técnicas a su alcance, sobre la tela o el mármol o en bronce. Tal mimesis o copia de patrones ideales no es, para los que vienen de la tradición alemana de la revuelta contra el clasicismo francés, creación verdadera. La creación es creación de fines así como de medios, de valores así como de sus encarnaciones; la visión que busco trasladar a colores o a sonidos es generada por mí, y peculiar a mí, diferente de todo lo que haya sido o será, sobre todo algo que no sea común a mí y a otros hombres que buscan realizar un ideal común, compartido, universal, porque es racional. La noción de que una obra de arte (o cualquier obra del hombre) es creada de acuerdo con las reglas dictadas por la naturaleza

objetiva, y por lo tanto obligatorias para todos los que practican ese arte, como lo enseñaran Boileau o el abate Batteux, es rechazada *in toto*. Las reglas pueden ser de ayuda aquí o allá, pero la menor chispa de genio las destruye y crea su propia práctica, que los artesanos no creativos pueden imitar, pero sin decir nada propio. Creo como lo hago, ya sea un artista, un filósofo, o un estadista, no porque la meta que busco lograr sea objetivamente bella, o verdadera, o virtuosa, o aprobada por la opinión pública, o pedida por las mayorías o la tradición, sino porque es mía.

Lo que puede ser este yo creador difiere de acuerdo con la doctrina. Algunos lo ven como una entidad trascendente que es posible identificar con un espíritu cósmico, un principio divino al que aspiran los hombres, en su finitud, como la chispa aspira a la gran llama central; otros lo identifican con su propio yo individual, mortal, de carne y hueso, como Byron o Hugo, u otros escritores y pintores desafiantemente románticos. Otros más identifican el yo creador con un «organismo» suprapersonal, del cual se ven como elementos o miembros, y conciben a su yo terreno como una emanación de esta fuerza poderosa: nación, o Iglesia, o cultura, o clase, o la misma historia. Los nacionalismos agresivos, la autoidentificación con los intereses de clase, la cultura, la raza o las fuerzas del progreso, con la oleada de un dinamismo de la historia dirigido hacia el futuro, algo que a la vez explique y justifique actos que podrían ser aborrecidos o despreciados si se cometen calculando obtener ventajas egoístas o algún otro motivo mundano, constituyen una familia de concepciones políticas y morales que son otras tantas expresiones de una doctrina de autorrealización basada en un desafiante rechazo de las tesis centrales de la Ilustración, de acuerdo con las cuales lo que es verdad, o correcto, o bueno, o bello puede ser válido para todos los hombres mediante la aplicación correcta de métodos objetivos de descubrimiento e interpretación, usados y verificados por cualquiera. En su forma plenamente romántica esta actitud es una abierta declaración de guerra contra el corazón mismo del método racional y experimental que habían iniciado Descartes y Galileo, y que pese a todas sus dudas y calificaciones, aun quienes se desviaban tanto de él como Montesquieu o Hume, Rousseau y Kant, han aceptado total y firmemente. Para los opositores verdaderamente ardientes del clasicismo los valores no

se encuentran, se hacen; no se descubren, se crean; tienen que ser llevados a cabo porque son míos, o nuestros, cualquiera que se reconozca como la naturaleza del verdadero yo en esta o aquella doctrina metafísica.

Los más extravagantes de los románticos alemanes, Novalis o Tieck, veían el universo, no como una estructura que debe ser estudiada o descrita por cualesquiera métodos que resulten más apropiados, sino como una perpetua actividad del espíritu y de la naturaleza, que es ese mismo espíritu en estado de inactividad; el hombre de genio es el agente más consciente de este constante movimiento ascendente, encarnando así la actividad progresiva que más hace avanzar la vida del espíritu. Mientras algunos, como Schelling y Coleridge, conciben esta actividad como el progreso gradual hacia la conciencia de sí del espíritu del mundo, que se mueve perpetuamente hacia la propia perfección, otros consideran que el proceso cósmico carece de meta, que es un movimiento sin propósito y sin significado, al que los hombres, que no pueden enfrentarse a esta verdad desoladora que induce a la desesperación, tratan de ocultar construyendo ilusiones reconfortantes bajo la forma de religiones que prometen recompensas en la otra vida, o sistemas metafísicos que afirman proporcionar una justificación racional tanto de lo que hay en el mundo como de lo que los hombres hacen, pueden hacer y deben hacer; o sistemas científicos que se abocan a la tarea de dar la impresión de dotar de sentido un proceso que, de hecho, carece de objetivo, un flujo informe que es lo que es, un hecho brutal que no significa nada. Esta doctrina, ampliada por Schopenhauer, está en la raíz de mucho del existencialismo moderno y del cultivo del absurdo en el arte y el pensamiento, así como en los extremos del anarquismo egoísta llevado a su punto culminante por Stirner y por Nietzsche (en algunos de sus estados de ánimo), por Kierkegaard (el discípulo más brillante y profundo de Hamann) y por los irracionalistas modernos.

El rechazo de los principios centrales de la Ilustración —universalidad, objetividad, racionalidad, la capacidad de proporcionar solución permanente a todos los problemas genuinos de la vida y el pensamiento y (cosa igualmente importante) el acceso a métodos racionales para cualquiera que esté dotado de la capacidad adecuada de observación y

pensamiento lógico— se presentó en varias formas, conservadoras o liberales, reaccionarias o revolucionarias, según el orden sistemático que fuera atacado. Por ejemplo, aquellos, como Adam Müller o Friedrich Schlegel y, de algún modo, Coleridge o Cobbett, para quienes los principios de la Revolución francesa o la organización napoleónica eran los obstáculos más fatales para la libre autoexpresión humana, adoptaron formas de irracionalismo conservadoras o reaccionarias, y a veces recordaron con nostalgia algún pasado dorado, tales como las épocas precientíficas de la fe, y tendieron (no siempre continua o consistentemente) a apoyar la resistencia clerical y aristocrática a la modernización y a la mecanización de la vida que brindaba el industrialismo, así como a las nuevas jerarquías del poder y la autoridad. Los que consideraban que las fuerzas tradicionales de organización autoritaria o jerárquica eran las más opresivas de las fuerzas sociales —Byron, por ejemplo, o George Sand o, en la medida en que se los pueda llamar románticos, Shelley o Büchner— formaron el «ala izquierda» de la revuelta romántica. Otros despreciaban la vida pública por principio y se ocupaban de cultivar el espíritu interior. En todos los casos la organización de la vida mediante la aplicación de métodos racionales o científicos, toda forma de reglamentación o reclutamiento de los hombres para fines utilitarios o de felicidad organizada, se veía como el enemigo filisteo.

Lo que tiene en común toda la Ilustración es la negación de la doctrina central cristiana del pecado original, pues cree que el hombre nació inocente y bueno, o moralmente neutro y maleable por la educación o el medio o, en el peor de los casos, profundamente defectuoso pero capaz de un mejoramiento radical e indefinido a través de la educación racional, en circunstancias favorables, o de una reorganización revolucionaria de la sociedad, como exigía, por ejemplo, Rousseau. Esta negación del pecado original fue lo que la Iglesia condenó más severamente en el *Émile* de Rousseau, a despecho de sus ataques contra el materialismo, el utilitarismo y el ateísmo. La poderosa reafirmación de esta doctrina paulina y agustiniana fue el arma más aguda en el ataque frontal contra la Ilustración por parte de los autores franceses contrarrevolucionarios de fines del siglo XVIII, De Maistre, Bonald y Chateaubriand.

Una de las formas más sombrías de la lucha reaccionaria contra la Ilustración, así como de las más interesantes e influyentes, se puede encontrar en las doctrinas de Joseph de Maistre y sus seguidores y aliados, que formaron la punta de lanza de la contrarrevolución europea a principios del siglo XIX. De Maistre sostenía que la Ilustración era una de las formas más torpes y ruinosas del pensamiento social. Para él la concepción del hombre como dispuesto naturalmente a la benevolencia, la cooperación y la paz o, en cualquier caso, factible de ser moldeado en esta dirección por una educación o legislación adecuada, es superficial y falsa. La benévola Dama Naturaleza de Hume, Holbach y Helvétius es una ficción absurda. La historia y la zoología son las guías más confiables de la naturaleza, y la muestran como un campo de matanzas incesantes. Los hombres son por naturaleza agresivos y destructivos; se rebelan por nimiedades; la adopción del calendario gregoriano a mediados del siglo XVIII, o la decisión de Pedro el Grande de que los boyardos se rasuraran la barba, provocaron resistencias violentas y a veces peligrosas rebeliones. Pero cuando se los manda a la guerra para exterminar a seres tan inocentes como ellos mismos, sin un propósito comprensible para ninguno de los ejércitos, van obedientemente a la muerte y casi nunca se amotinan. Cuando se evoca el instinto de destrucción se sienten exaltados y satisfechos. Los hombres no se reúnen, como enseña la Ilustración, para la cooperación mutua y la felicidad pacífica; la historia pone en claro que nunca están tan unidos como cuando se les da un altar común ante el cual inmolarse. Esto ocurre porque el deseo de sacrificarse a sí mismos o a otros es por lo menos tan fuerte como cualquier impulso pacífico o constructivo. De Maistre creía que los hombres son, por naturaleza, animales malévolos, destructivos, llenos de impulsos en conflicto, que no saben lo que quieren, quieren lo que no quieren, no quieren lo que quieren, y solo cuando se los conserva bajo constante control y disciplina rigurosa por parte de alguna élite autoritaria—Iglesia, Estado u otro órgano cuyas decisiones son inapelables—pueden esperar sobrevivir y salvarse. El razonamiento, el análisis, la crítica, sacuden los fundamentos y destruyen la trama de la sociedad. Si la fuente de la autoridad se declara racional, se desatan el cuestionamiento y la duda, pero si se la cuestiona se la puede impugnar; su autoridad es socavada por

hábles sofistas y esto acelera las fuerzas del caos, como ocurrió en Francia durante el reinado del débil y liberal Luis XVI. Para que el Estado sobreviva y frustre a los tontos ya los bellacos que siempre buscarán destruirlo, la fuente de la autoridad debe ser absoluta, tan aterradora, de hecho, que el menor intento de impugnarla tendrá que acarrear sanciones inmediatas y terribles; solo así los hombres aprenderán a obedecerlo. Sin una clara jerarquía de la autoridad —un poder que inspire temor— los instintos incurablemente destructores de los hombres engendrarán el caos y el exterminio mutuo. El poder supremo —especialmente la Iglesia— nunca debe tratar de explicarse o justificarse en términos racionales; lo que un hombre pueda demostrar, será capaz de refutarlo otro. La razón es un muro delgadísimo frente a los enardecidos mares de la emoción violenta; sobre base tan insegura jamás podrá nunca erigirse una estructura permanente. La irracionalidad, lejos de ser un obstáculo, históricamente ha conducido a la paz, a la seguridad y a la fuerza, y es indispensable a la sociedad; las instituciones racionales —repúblicas, monarquías electivas, democracias, asociaciones fundadas sobre los ilustrados principios del amor libre— son las que se derrumban más rápidamente; las iglesias autoritarias, las monarquías y aristocracias hereditarias, formas tradicionales de vida, como la institución en extremo irracional de la familia, fundada sobre el matrimonio de por vida, son las que persisten.

Los *philosophes* propusieron racionalizar la comunicación inventando un lenguaje universal libre de las supervivencias irracionales, los rasgos y giros idiosincrásicos y las peculiaridades caprichosas de las lenguas existentes; si esto hubiera tenido éxito hubiese sido desastroso, pues precisamente el desarrollo histórico individual de la lengua perteneciente a un pueblo es lo que absorbe, conserva y encapsula una enorme riqueza de la experiencia colectiva semiconsciente, semirrecordada. Lo que los hombres llaman superstición y prejuicio no es sino el revestimiento de costumbre que por su misma supervivencia demuestra que resiste los destrozos y vicisitudes de su larga vida; perderlo es perder el escudo que protege la existencia nacional de los hombres, su espíritu, sus hábitos, sus recuerdos, la fe que los ha hecho lo que son. La concepción de la naturaleza humana que han promulgado los críticos y sobre la cual se apoya todo su castillo de

naipes es una fantasía infantil. Rousseau pregunta por qué el hombre, que nació libre, por doquier esta encadenado; también cabría preguntarse, dice De Maistre, por qué la oveja, que nació carnívora, come hierba. Los hombres no están hechos para la libertad ni para la paz. La libertad y la paz que han tenido fue obtenida solo bajo gobiernos sabiamente autoritarios que reprimieron el intelecto crítico destructivo y sus efectos socialmente desintegradores. Científicos, intelectuales, abogados, periodistas, demócratas, jansenistas, protestantes, judíos, ateos, son los incansables enemigos que nunca cesan de roer los órganos vitales de la sociedad. El mejor gobierno que el mundo haya conocido nunca fue el de los romanos: fueron demasiado sabios para ser científicos; para ello contrataron a los griegos, inteligentes, volubles y políticamente incapaces. Al hombre y a la sociedad no lo rige el intelecto luminoso sino oscuros instintos; solo las élites que entienden esto y salvan al pueblo de la educación excesivamente secular, que es proclive a hacerlo ultracrítico y descontento, pueden dar a los hombres toda la felicidad, justicia y libertad que se dable esperar en este valle de lágrimas. Pero detrás de todo debe acechar la potencia de la fuerza, del poder coercitivo.

En una imagen terrible De Maistre dice que todo el orden social se apoya en última instancia en un solo hombre, el verdugo. Nadie desea asociarse con esta figura odiosa; sin embargo, mientras los hombres sean débiles, pecadores, incapaces de controlar sus pasiones, constantemente atraídos a su perdición por tentaciones funestas o sueños estúpidos, sobre él reposa todo orden, toda paz, toda sociedad. La noción de que la razón es suficiente para educar o controlar las pasiones es ridícula. Cuando hay un vacío el poder se precipita en él; aun Robespierre, el sangriento monstruo, un flagelo enviado por el Señor para castigar a un país que se había apartado de la verdadera fe, es más admirable que el liberalismo chapucero, pues mantuvo unida a Francia, repelió a sus enemigos, y creó ejércitos que, ebrios de sangre y pasión, salvaron al país. Luis XIV ignoró a los hombres inteligentes de su tiempo, suprimió la herejía y murió lleno de gloria en su propia cama. Luis XVI jugueteó amablemente con ideologías subversivas que habían abrevado en el bebedero ponzoñoso de Voltaire, y murió en el patíbulo. La represión, la censura, la soberanía absoluta, el juicio

inapelable, son los únicos métodos para gobernar a criaturas que De Maistre describió como mitad hombres, mitad bestias, monstruosos centauros que a la vez buscan a Dios y lo combaten, deseosos de amar y crear, pero en perpetuo peligro de caer víctimas de sus propios impulsos destructivos, mantenidos a raya por una mezcla de fuerza y autoridad tradicional y, sobre todo, por una fe encarnada en instituciones santificadas por la historia que la razón no se atreve a tocar. Nación y raza son realidades; las creaciones artificiales de los traficantes de constituciones están destinadas al derrumbe. «Las naciones —dijo De Maistre—, nacen y mueren como los individuos... Tienen un alma común, visible sobre todo en su lenguaje». Y dado que son individuos, deberían empeñarse en seguir siendo «de una raza». Del mismo modo Bonald, su más cercano aliado intelectual, deplora que la nación francesa se haya debilitado al abandonar su ideal de pureza racial. La cuestión de si los franceses son descendientes de los francos o de los galos, si sus instituciones son de origen romano o germánico, con la implicación de que esto pudiera dictar una forma de vida en el presente, aunque tiene sus raíces en controversias políticas en los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, se torna ahora organicismo místico, que trasciende y refuta todas las formas de razonamiento discursivo. Para De Maistre solo el crecimiento natural es real. Solo el tiempo, solo la historia pueden crear autoridad para que los hombres adoren y obedezcan; la mera dictadura militar, obra de manos humanas, es fuerza brutal sin poder espiritual; la llama *bâtoncratie*, y predice el fin de Napoleón. En vena parecida Bonald denuncia el individualismo ya como una doctrina social o como un método intelectual para analizar los fenómenos históricos. Las invenciones del hombre, declaraba, son una ayuda precaria comparadas con las instituciones ordenadas divinamente que permean el verdadero ser del hombre, el lenguaje, la familia, la adoración a Dios. ¿Por quién fueron inventadas? Cuando nace un niño hay padre, madre, familia, Dios; esta es la base de todo lo que es genuino y duradero, no los arreglos del hombre tomados del mundo de los tenderos, con sus contratos, promesas, utilidad o bienes materiales. El individualismo liberal, inspirado por la insolente confianza en sí mismos de intelectuales amotinados, ha conducido a la inhumana competencia de la sociedad burguesa en la que los más fuertes y más

rápidos ganan y los débiles van al fracaso. Solo la Iglesia puede organizar una sociedad en la que se refrene a los más capaces, de modo que la sociedad toda pueda progresar y los más débiles y menos codiciosos también alcancen su meta.

Estas doctrinas pesimistas se convirtieron en inspiración de los políticos monárquicos de Francia, y junto con la noción de heroísmo romántico y el agudo contraste entre lo creativo y lo no creativo, lo histórico y lo no histórico de individuos y naciones, inspiraron más tarde el nacionalismo, el imperialismo y finalmente, en su forma más violenta y patológica, las doctrinas fascistas y totalitarias del siglo xx.

Que la Revolución francesa no alcanzara la mayor parte de sus propósitos marca el fin de la Ilustración como movimiento y como sistema. Sus herederos y los contramovimientos que hasta cierto punto estimularon y afectaron a su vez credos y movimientos románticos e irracionales, políticos y estéticos, violentos y pacíficos, individualistas y colectivos, anárquicos y totalitarios, corresponden a otra página de la historia.

II. LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO

I

Hay algo sorprendente acerca del gran número de interpretaciones sobre las opiniones políticas de Maquiavelo^[1]. Existen, aún ahora, más de una veintena de teorías notables de cómo interpretar *El príncipe* y *Los discursos*, además de una nube de opiniones y glosas subsidiarias. La bibliografía es vasta y crece más rápido que nunca^[2]. Si bien encontramos que existe una cantidad razonable de desacuerdos acerca del significado de términos particulares o de las tesis contenidas en estas obras, hay un notable grado de divergencia respecto a la opinión central, la actitud política de Maquiavelo.

Este fenómeno es más fácil de entender en el caso de otros pensadores cuyas opiniones han seguido desconcertando o agitando a la humanidad, Platón, por ejemplo, o Rousseau, o Hegel, o Marx. Claro, podría decirse que Platón escribió en un mundo y un lenguaje que no podemos estar seguros de entender; que Rousseau, Hegel, Marx fueran teóricos prolíficos, cuyas obras difícilmente son modelos de claridad o consistencia. Pero *El príncipe* es un libro breve; su estilo suele describirse como singularmente lúcido, sucinto, ácido, un modelo de clara prosa renacentista. *Los discursos* no son, para lo que suelen ser los tratados de política, demasiado largos, y son igualmente claros y definidos. Sin embargo, no hay consenso sobre la significación de uno u otro; no han sido incorporados a la trama de la teoría

política tradicional; continúan despertando sentimientos apasionados. Es obvio que *El príncipe* generó interés y admiración por parte de algunos de los hombres de acción más formidables de los últimos cuatro siglos, y en particular del nuestro, de hombres que en general no se inclinan por leer textos clásicos.

Es evidente que hay algo especialmente inquietante en lo que Maquiavelo dijo o implicó, algo que ha causado una intranquilidad profunda y duradera. Los especialistas modernos han señalado ciertas inconsistencias, reales o aparentes, entre lo que para la mayoría es el sentimiento republicano de *Los discursos* (y *Las historias*) y el consejo a los gobernantes absolutos en *El príncipe*; sin duda hay una diferencia de tono entre los dos tratados, así como enigmas cronológicos; esto crea problemas acerca del carácter, los motivos y las convicciones de Maquiavelo, que durante trescientos años o más han constituido un rico campo de investigación y especulación para especialistas en literatura y lingüistas, para psicólogos e historiadores.

Pero no fue esto lo que conmocionó el sentimiento de Occidente. Ni puede ser solo el «realismo» de Maquiavelo, ni su defensa de políticas brutales, inescrupulosas o despiadadas, lo que ha perturbado tan hondamente a tantos pensadores posteriores, e impulsado a algunos de ellos a explicar o justificar su defensa de la fuerza y del fraude. El hecho de que se vea florecer a los malvados o dar tan buenos resultados no ha estado nunca muy lejos de la conciencia de la humanidad. La Biblia, Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles —por tomar solo algunas de las obras fundamentales de la cultura occidental—, personajes como Jacob o Josué o David, el consejo de Samuel a Saúl, el diálogo meliano de Tucídides o su justificación de cuando menos una resolución ateniense feroz aunque rescindida, las filosofías de Trasímaco y Calicles, el consejo de Aristóteles a los tiranos en su *Política*, los discursos de Cameades al senado romano tal como los describe Cicerón, la opinión de Agustín sobre el Estado secular desde una posición ventajosa, y de Marsilio desde otra, todos habían arrojado suficiente luz sobre la realidad política como para alarmar a los crédulos del idealismo acrítico.

La explicación difícilmente radique solo en la dureza de Maquiavelo, aunque tal vez señaló hasta los últimos detalles como nadie antes^[3]. Aun si las protestas iniciales —digamos las reacciones de Pole o Gentillet— se explicaran así, no podría decirse lo mismo de las reacciones de Hobbes o Spinoza o Hegel o los jacobinos y sus herederos. Tiene que haber alguna otra cosa que explique tanto el continuado horror como las diferencias entre los críticos. Los dos fenómenos pueden estar relacionados. Para indicar la naturaleza del último fenómeno permítaseme citar solo las más conocidas de las interpretaciones rivales acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo que se dan dado desde el siglo XVI.

De acuerdo con Alberico Gentili^[4] y Garrett Mattingly^[5], el autor de *El príncipe* escribió una sátira, pues sin duda no podía haber querido literalmente decir lo que dijo. Para Spinoza^[6] Rousseau,^[7] Hugo Foscolo,^[8] Luigi Ricci (que presenta *El príncipe* a los lectores de *The World's Classics*),^[9] es un cuento admonitorio; pues al margen de todo lo demás, Maquiavelo fue un patriota apasionado, demócrata, creyente en la libertad, y en *El príncipe* debe de haber intentado (Spinoza es particularmente claro en esto) advertir a los hombres lo que los tiranos pudieran ser y hacer, para poder oponerse a ellos. Tal vez el autor no pudo escribir abiertamente contra dos potencias rivales —la Iglesia y los Medici— al verlas a ambas (y no injustificadamente) como sospechosas. *El príncipe* es por lo tanto una sátira (aunque me parece que ninguna obra se pueda leer menos como tal).

Para A. H. Gilbert^[10] es una pieza típica de su época, un espejo para los príncipes, un género de ejercicio bastante común en el Renacimiento y antes (y después) de él, con préstamos y «ecos» muy obvios; con más talento que la mayor parte y ciertamente más severo (e influyente), pero no muy diferente en estilo, contenido o intención.

Giuseppe Prezzolini^[11] e Hiram Haydn,^[12] más plausiblemente, la ven como una pieza anticristiana (siguiendo a Fichte y otros)^[13] y un ataque contra la Iglesia y todos sus principios, una defensa de la visión pagana de la vida. Giuseppe Toffanin,^[14] sin embargo, cree que Maquiavelo fue un cristiano, aunque un tanto peculiar, punto de vista del que Roberto Ridolfi,^[15] su más distinguido biógrafo vivo, y Leslie Walker (en su edición inglesa

de *Los discursos*)^[16] no disienten por entero. Alderisio,^[17] de hecho, lo ve como un católico sincero, aunque en ninguna forma va tan lejos como el agente de Richelieu, el canónigo Louis Machon, en su *Apology for Machiavelli*,^[18] o el anónimo compilador del siglo XIX de la *Religious Maxims Faithfully Extracted from the Works of Niccolò Machiavelli* (mencionadas por Ridolfi en el último capítulo de su biografía)^[19].

Para Benedetto Croce^[20] y los muchos eruditos que lo han seguido, Maquiavelo es un humanista angustiado que, lejos de buscar suavizar la impresión causada por los crímenes que describe, lamenta los vicios de los hombres que siguen cursos de acción, políticamente inevitables, tan perversos, un moralista que «ocasionalmente experimenta náusea moral»^[21] al contemplar un mundo en el que los fines políticos solo pueden alcanzarse por medios moralmente malos, y por lo tanto el hombre que divorció el campo de la política del de la ética. Pero para los eruditos suizos Walder, Kaegi y von Muralt^[22] era un humanista amante de la paz, que creía en el orden, la estabilidad, el placer de la vida, en la disciplina de los elementos agresivos de nuestra naturaleza dentro de la clase de armonía civilizada que encontró, en su forma más acabada, en la bien armada democracia suiza de su tiempo^[23].

Para el neoestoico Justus Lipsius y, un siglo después, para Algarotti (en 1759) y Alfieri^[24] (en 1786) fue un patriota apasionado que vio en César Borgia al hombre que, de haber vivido, podría haber liberado a Italia de los bárbaros franceses, españoles y austriacos que la estaban hollando y reduciendo a la desgracia y la pobreza, la decadencia y el caos. Garret Mattingly^[25] no creía esto porque le resultaba obvio —y no dudaba de que tendría que haberlo sido también para Maquiavelo— que César era un incompetente, un charlatán, un miserable fracasado; mientras que Eric Vögelin parece sugerir que el objetivo de la mirada de Maquiavelo no era César sino (ni más ni menos) Tamerlán.^[26]

Para Cassirer,^[27] Renaudet,^[28] Olschik,^[29] y Keith Hancock,^[30] Maquiavelo es un técnico frío, sin compromisos ni éticos ni políticos, un analista objetivo de la política, un científico moralmente neutro que (nos dice Karl Schmid)^[31] se anticipó a Galileo en la aplicación del método

inductivo al material social e histórico, y no tenía interés moral en el uso que se diese a sus descubrimientos técnicos, dispuesto por igual a ponerlos al alcance de liberadores y déspotas, hombres buenos y bellacos. Renaudet describe su método como «puramente positivista», Cassirer como preocupado por la «estática política». Pero para Federico Chabod no es de ninguna manera un calculador frío, sino que se apasiona hasta el punto del irrealismo^[32]; Ridolfi también habla de *il grande appassionato*,^[33] y De Capraris^[34] lo ve como un verdadero visionario.

Para Herder es, por encima de todo, un maravilloso espejo de su época, un hombre sensible a los contornos de su tiempo, que describió fielmente lo que otros no admitían ni reconocían, una mina inagotable de agudas observaciones de sus contemporáneos; y esto es aceptado por Ranke y Macaulay, Burd y, en nuestros días, Gennaro Sasso.^[35] Para Fichte tiene una profunda comprensión de las reales fuerzas históricas (o suprahistóricas) que moldean a los seres humanos y transforman su moralidad; en particular alguien que rechazó los principios cristianos en pro de los de la razón, la unidad política y la centralización. Para Hegel es el hombre de genio que vio la necesidad de unir una colección caótica de principados pequeños y débiles en un todo coherente; sus remedios específicos pueden provocar disgustos, pero son accidentes debidos a las condiciones de su tiempo, ya pasado; sin embargo, pese a la obsolescencia de sus preceptos, comprendió algo más importante —las demandas de su propia época—: que había llegado la hora del nacimiento del Estado político, moderno, centralizado, para la formación del cual «estableció los principios fundamentales verdaderamente necesarios».

La tesis de que Maquiavelo era por encima de todo un italiano y un patriota, que antes que otra cosa le hablaba sobre todo a su propia generación, y si no solamente a los florentinos, por lo menos sí a los italianos, y que debe ser juzgado exclusiva o al menos principalmente en términos de su contexto histórico, es una posición común a Herder y Hegel,^[36] Macaulay y Burd, De Sanctis y Oreste Tommasini.^[37] Sin embargo para Herbert Butterfield^[38] y Raffaello Ramat^[39] carece de sentido tanto científico como histórico. Obsesionado por los autores clásicos solo contempla un pasado imaginario; deduce sus máximas políticas de una

manera antihistórica y *a priori* de axiomas dogmáticos (según Lauri Huovinen),^[40] método que ya era obsoleto cuando él escribía; en este sentido, su servil imitación de la Antigüedad es juzgada inferior al sentido histórico y al sagaz juicio de su amigo Guicciardini (y adiós a quienes descubren en él huellas del moderno método científico).

Para Bacon^[41] (como para Spinoza y posteriormente para Lassalle) es por encima de todo el supremo realista, que rehúye las fantasías utópicas. A Boccalini^[42] le disgusta pero no puede negar la exactitud o importancia de sus observaciones; así ocurre con Meinecke,^[43] para quien es el padre de la *Staatsräson* con la cual clavó una daga en el cuerpo político de Occidente e infligió una herida que solo Hegel sabría curar (este es el veredicto optimista de Meinecke hace medio siglo, que aparentemente retiró después de la segunda Guerra Mundial).

Pero para König^[44] no es de ninguna manera un realista terco o cínico, sino un esteta que trata de escapar del mundo caótico y miserable de la Italia decadente de su tiempo y refugiarse en un sueño de arte puro, un hombre no interesado en la práctica, que pintó un paisaje político ideal; en mucho (si es que entiendo correctamente esta opinión), como Piero della Francesca pintó una ciudad ideal. *El príncipe* debe leerse como un idilio en el mejor estilo neoclásico, neopastoral, renacentista (sin embargo De Sanctis, en el segundo volumen de su *History of Italian Literature*, le niega un lugar en la tradición humanista, debido a la hostilidad de Maquiavelo hacia las visiones imaginativas).

Para Renzo Sereno^[45] es, en efecto, una fantasía, pero de un hombre amargamente frustrado, y su dedicatoria es la «desesperada excusa»^[46] de una víctima de la «grande y constante malevolencia de la Fortuna»^[47]. En apoyo de su tesis ofrece una interpretación psicoanalítica de un curioso episodio de la vida de Maquiavelo.

Para Macaulay es un pragmatista político y un patriota a quien le importaba más que todo la independencia de Florencia, y aclamaba cualquier forma de gobierno que la pudiera asegurar^[48] Marx llama a la *Historia de Florencia* una «obra maestra», y Engels (en *Dialéctica de la naturaleza*) llama a Maquiavelo uno de los «gigantes» de la Ilustración, un

hombre libre de la visión *petit-bourgeois*. La crítica soviética es más ambivalente.^[49]

Para los restauradores de la fugaz república florentina evidentemente no fue sino un adulator venal y traicionero, ansioso de servir a cualquier amo, que había tratado sin éxito de halagar a los Medici con la esperanza de ganar su favor. George Sabine (en su bien conocido libro de texto)^[50] lo ve como un empírico antimetafísico, un Hume o un Popper adelantado a su época, libre de preconcepciones oscurantistas, teológicas o metafísicas. Para Antonio Gramsci^[51] es por encima de todo un innovador revolucionario que dirige sus rayos contra la envejecida aristocracia feudal y el papado y sus mercenarios; su *Príncipe* es un mito que indica la dictadura de fuerzas nuevas, progresistas; en última instancia, el futuro papel de las masas y la necesidad de la emergencia de nuevos líderes políticamente realistas. *El príncipe* es «un símbolo antropomórfico» de la hegemonía de la «voluntad colectiva».

Igual que Jakob Burkhardt^[52] y Friedrich Meinecke^[53] C. J. Friedrich^[54] y Charles Singleton^[55] sostienen que Maquiavelo tiene una elaborada concepción del Estado como obra de arte; conciben a los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y moldean hombres tal como los escultores moldean mármol o arcilla.^[56] La política, en esta concepción, abandona el terreno de la ética y se acerca al de la estética. Singleton arguye que la originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó «hacer» —cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o de uso externo al hombre (en este caso una disposición especial de asuntos humanos)—, y no «crear» (donde Aristóteles y Aquino lo han colocado), cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino de una clase particular —el modo correcto— de vivir o ser.

Esta posición no está distante de la de Villari, Croce y otros, en tanto que atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética. Singleton transfiere la concepción de Maquiavelo sobre la política a la región del arte, que se concibe como amoral. Croce le da una posición propia, independiente: la política por la política.

Pero la opinión más común acerca de Maquiavelo, cuando menos como pensador político, sigue siendo la de la mayoría de los isabelinos, lo mismo dramaturgos que estudiosos, para quienes es un hombre inspirado por el diablo para conducir a las personas justas a la perdición, el gran corruptor, el maestro del mal, *le docteur de la scélératesse*, el inspirador de la Noche de San Bartolomé, el original de Yago. Este es el «asesino Maquiavelo» de las famosas cuatrocientas y tantas referencias de la literatura isabelina.^[57] Su nombre añade un nuevo ingrediente a la figura más antigua de Old Nick.^[*] Para los jesuitas es «el socio del diablo en el delito», «un escritor sin honor y un descreído» y *El príncipe* es, en palabras de Bertrand Russell, «un manual para pandilleros» (compárese con la descripción de Mussolini, como un «*vade mecum* para estadistas», opinión tácitamente compartida, tal vez, por otros jefes de Estado). Esta es la visión común de protestantes y católicos, Gentillet y François Hotman, el cardenal Pole, Bodin y Federico el Grande, aceptada por los autores de los muchos antimachiavelos, entre los últimos de los cuales se cuentan Jacques Maritain^[58] y Leo Strauss.^[59]

A primera vista hay algo extraño en esta disparidad de juicios tan violenta.^[60] ¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los estudiosos de sus ideas? ¿Qué otro escritor —y sin ser siquiera un filósofo reconocido— ha hecho que sus lectores discrepen tan profunda y vastamente acerca de sus propósitos? Sin embargo, debo repetirlo, Maquiavelo no escribe oscuramente; casi todos sus intérpretes lo alaban por su prosa clara, tersa, seca.

¿Qué es lo que ha llamado tanto la atención de tantos? Permítanme referirme a algunas respuestas obvias. Sin duda es asombroso encontrar un pensador tan libre de lo que se nos ha enseñado a ver como los supuestos intelectuales normales de su época. Maquiavelo ni siquiera menciona la ley natural, la categoría básica en términos de la cual (o más bien en términos de cuyas muchas variedades), cristianos y paganos, teleologistas y materialistas, juristas, teólogos y filósofos, antes y desde luego durante muchas décadas después de él, discutieron los mismos temas a los cuales aplicó su inteligencia. Desde luego no era ni filósofo ni jurista; de todos modos era perito en política, hombre de letras bien leído. La influencia de la vieja doctrina estoicocristiana no era, en su época, lo que fuera en otro

tiempo en Italia, sobre todo entre los primeros humanistas. Sin embargo, se hubiera podido esperar que Maquiavelo, tras ponerse a generalizar en una forma novedosa acerca del comportamiento de los hombres en sociedad, si no que refutara o rechazara explícitamente algunos de los supuestos que, como él claramente pensaba, han conducido a tantos al fracaso, cuando menos les echara un vistazo. Después de todo, nos dice que su senda nunca antes ha sido hollada por hombre alguno, y, en este caso, no se trata de un mero cliché; por lo tanto, algo tiene de extraordinario el hecho de que ignorara por entero conceptos y categorías —los de rigor— en términos de los cuales acostumbraban expresarse los pensadores y eruditos mejor conocidos de su época. Y, ciertamente, Gentillet, en su *Contre-Machiavel*, lo acusa precisamente de eso. Solo Marsilio antes de él se atrevió a hacer tal cosa, y Neville Figgis considera que fue una drástica ruptura con el pasado. [61]

La ausencia de la psicología y la teología cristianas —pecado, gracia, redención, salvación— causa menos sorpresa; pocos humanistas contemporáneos suyos hablan en tales términos. La herencia medieval se ha hecho muy tenue. Pero —y esto es más notable— no hay trazas de teología platónica o aristotélica, ninguna referencia a algún orden ideal, a alguna doctrina acerca del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza en la gran cadena del ser, tema con el que los pensadores del Renacimiento estaban profundamente preocupados, y que Ficino, Pico o Poggio —digamos— virtualmente dan por hecho. No hay aquí nada de lo que Popper llamó «esencialismo», una certeza *a priori*, revelada de modo directo a la razón o a la intuición, acerca del inalterable desarrollo de los hombres o grupos sociales en ciertas direcciones, en pos de fines implantados en ellos por Dios o por la naturaleza. El método y el tono son empíricos. Ni siquiera la teoría de los ciclos históricos de Maquiavelo está metafísicamente garantizada.

Por lo que toca a la religión, para Maquiavelo no es mucho más que un instrumento social indispensable, un cemento muy útil; el criterio del valor de una religión es su papel como promotora de solidaridad y cohesión; se adelanta a Saint-Simon y a Durkheim al hacer hincapié en su importancia social fundamental. Los grandes fundadores de religiones están entre los

hombres que más admira. Algunas variedades de religión (por ejemplo el paganismo romano) son buenas para las sociedades, dado que las hacen fuertes y animosas; otras, por el contrario (por ejemplo la mansedumbre e ingenuidad cristianas), causan decadencia o desintegración. El debilitamiento de los lazos religiosos es una parte de la corrupción y decadencia general; no hay necesidad de que la religión se base en la verdad, siempre que sea socialmente efectiva.^[62] De aquí su veneración hacia aquellos que asientan sus sociedades en sólidas bases espirituales: Moisés, Numa, Licurgo.

No hay una presunción seria de la existencia de Dios y de la ley divina; cualesquiera que sean las convicciones privadas de nuestro autor, un ateo puede leer a Maquiavelo con perfecta comodidad intelectual. No hay piedad hacia el papel de autoridad o precepto ni interés alguno en la conciencia individual, o en cualquier otra cuestión metafísica o teológica. La única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno despótico arbitrario, esto es, el republicanismo, y la libertad de un Estado del control de otros estados, o más bien de la ciudad o patria, pues «Estado» podría ser un término prematuro en este contexto.^[63]

No hay noción de los derechos u obligaciones en relación con corporaciones o establecimientos no políticos, sacros o seculares; se da por un hecho la necesidad de un poder absoluto centralizado (si no de la soberanía). Escasamente hay algún sentido histórico; en gran medida los hombres son iguales por doquier, y en todos los tiempos, y lo que ha funcionado para los antiguos —sus reglas de medicina, de guerra o de gobierno— seguramente también servirá para los modernos. La tradición se valora principalmente como fuente de estabilidad social. Dado que no hay un remoto acontecimiento divino hacia el cual se mueva la creación y ningún ideal platónico para sociedades o individuos, no hay noción de progreso, ni material ni espiritual. El supuesto es que pueden recuperarse las bienaventuranzas de la edad clásica (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtù* de un líder, y por ciudadanos bien adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos. No hay indicios de un flujo de acontecimientos irrevocablemente determinados; ni *fortuna* ni *necessità* dominan por entero la existencia; no

hay valores absolutos que los hombres ignoren o nieguen con su consecuente condenación inevitable.

Sin duda es esta libertad hasta de reliquias de la metafísica tradicional de la historia como las que persisten en las obras de humanistas seculares tan perfectos como Egidio y Pontano, para no mencionar autores anteriores de «espejos de príncipes», así como la constante preocupación de Maquiavelo por los temas concretos y prácticos de su día, y no algún presentimiento misterioso de la venidera revolución científica, lo que le da este sabor moderno. Sin embargo, desde luego, no son estas características las que han resultado tan profundamente horripilantes y fascinantes para sus lectores desde sus días hasta los nuestros. «La doctrina de Maquiavelo — escribió Meinecke— fue una espada clavada en el cuerpo político de la humanidad occidental, que grita y lucha contra ella»^[64].

¿Qué resultó tan inquietante en las opiniones de Maquiavelo? ¿Cuál fue la «daga» y la «herida que no cura» de la que habla Meinecke, «la más violenta mutilación sufrida por el intelecto práctico humano»,^[65] que Maritain denunció tan elocuentemente? Si no fue el realismo de Maquiavelo (despiadado, pero para nada original), ni su empirismo (relativamente original pero muy difundido en el siglo XVIII), ¿qué es lo que impacta tanto durante todos estos siglos?

«Nada», dice uno de sus comentaristas.^[66] *El príncipe* es una mera tabulación de tipos de gobierno y gobernantes, y de métodos para mantenerlos. Es eso y nada más. Toda la «sensación y controversia» ocasionadas por esto se deben sin duda a un texto casi universalmente mal leído, excepcionalmente claro, moralmente neutro.

Cito esta opinión, no rara, por equidad. Mi propia respuesta a la pregunta será más clara si, antes de ofrecerla, asiento (así sea en forma breve y muy simplificada) lo que creo fueron las creencias positivas de Maquiavelo.

II

Al igual que los escritores romanos cuyos ideales tenía presentes sin cesar, como Cicerón y Livio, Maquiavelo creía que lo que buscaban los hombres —en todo caso los hombres superiores— era la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y conservación, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado. Solo lo lograrán quienes conozcan los hechos pertinentes. Si uno comete errores y vive alucinado, fallará en todo lo que intente, pues la realidad mal entendida —o peor aún, ignorada o despreciada— siempre lo derrotará al final. Solo podemos lograr lo que queremos si nos comprendemos, primero, a nosotros mismos, y luego a la naturaleza del material con el que trabajamos.

Nuestra primera tarea, por lo tanto, es la adquisición de tal conocimiento. Esto, para Maquiavelo, era principalmente algo psicológico y sociológico; la mejor fuente de información es la observación sagaz de la realidad contemporánea junto con la sabiduría que pueda recogerse de los mejores observadores del pasado, en particular de las grandes mentes de la Antigüedad, los sabios cuya compañía busca (como dice en su célebre carta a Vettori) cuando escapa de las ocupaciones triviales de su vida diaria; estos nobles espíritus, en su benevolencia, lo tratan bondadosamente y dan respuesta a sus preguntas; son ellos quienes le han enseñado que los hombres necesitan un gobierno civil firme y enérgico. Los hombres diferentes persiguen fines diferentes, y en cada caso necesitan una habilidad adecuada. Escultores, médicos, soldados, arquitectos, estadistas, amantes, aventureros, cada quien va en pos de sus propias metas. Para hacer posible que las alcancen se necesitan gobiernos, pues no hay mano oculta que ponga todas estas actividades humanas en armonía natural. (Esta clase de abordaje es absolutamente típico del humanismo del país y la época de Maquiavelo). Los hombres necesitan dirigentes porque requieren que alguien ordene a los grupos humanos movidos por diversos intereses, para darles seguridad, estabilidad, por encima de todo protección contra sus enemigos, y para establecer instituciones sociales que los capaciten para satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Nunca obtendrán esto a menos que sean individual y socialmente sanos; solo una educación adecuada los puede hacer física y mentalmente firmes, vigorosos, ambiciosos y lo

bastante enérgicos para la cooperación en la consecución del orden, el poder, la gloria, el buen éxito.

Las técnicas de gobierno existen —de esto no tiene duda— aunque los hechos, y por lo tanto los métodos para tratar con ellos, pudieran parecer diferentes a un gobernante y a sus súbditos; es cuestión de perspectiva. «Los que dibujan mapas de los países se ponen abajo, en las llanuras, para observar la naturaleza de las montañas... y para observar los lugares bajos se ponen en lo alto, en las cimas de las montañas»^[67]. Lo cierto es que si no hay una mano firme en el timón, el navío del Estado se hundirá. La sociedad humana caerá en el caos y en la miseria a menos que la dirija un especialista hábil; y aunque Maquiavelo mismo da razones para preferir la libertad y el gobierno republicano, hay situaciones en las cuales un príncipe fuerte (el duque de Valentino, aunque fuese un Medici, si su alegato tenía sinceridad) es preferible a una república débil.

Todo esto lo hubieran avalado Aristóteles y los últimos estoicos. Pero del hecho de que existe el arte de gobernar, indispensable para alcanzar las metas que los hombres buscan realmente, no se concluye que a Maquiavelo no le importara a qué usos se aplicara, y solo produjera un manual de «directivas» científicas políticas, moralmente neutrales, *wertfrei*. Pues él deja muy claro qué es lo que desea.

Los hombres deben ser estudiados en su comportamiento así como en su profesión. No hay una ruta *a priori* para conocer el material humano con el que un gobernante debe tratar. Existe, sin duda, una naturaleza humana inmutable y es posible determinar la gama de sus respuestas a situaciones cambiantes (en el pensamiento de Maquiavelo no hay rastros de noción alguna de una evolución sistemática del individuo o de la sociedad, como entidades autotransformadoras); solo se puede obtener este conocimiento mediante la observación empírica. Los hombres no son como los describen quienes los idealizan —cristianos u otros utopistas— ni por quienes los quieren muy diferentes de lo que de hecho son y siempre han sido y no pueden evitar ser. Los hombres (cuando menos sus propios compatriotas, para quienes y acerca de quienes escribía) le parecen en su mayor parte «ingratos, lascivos, falsos y disimulados, cobardes y codiciosos... arrogantes y ruines, su impulso natural es ser insolentes cuando sus

negocios prosperan y abyectamente serviles cuando la adversidad los golpea».^[68] Les importa poco la libertad —el nombre significa para ellos más que la realidad— y la colocan bien abajo de la seguridad, la propiedad o el deseo de venganza. Esto último el gobernante puede proporcionarlo en un grado razonable. Los hombres son fácilmente corruptibles y difíciles de curar. Responden tanto al temor como al amor, ante el cruel Aníbal y el justo y humano Escipión. Si estas emociones no pueden combinarse, el temor es lo más confiable, siempre que no se convierta en odio, que destruye el mínimo de respeto que los súbditos deben conservar para quienes los gobiernan.

La sociedad es, normalmente, un campo de batalla en el que hay conflictos entre los grupos y dentro de ellos. Estos conflictos solo pueden ser controlados por el uso juicioso tanto de la persuasión como de la fuerza. ¿Cómo se hace esto? Igual que en la medicina, la arquitectura o el arte de la guerra, podemos obtener conocimiento sistemático de la técnica requerida con solo observar la práctica (y la teoría) de las sociedades de mayor éxito que conocemos, es decir, las de los tiempos clásicos.

Las teorías de Maquiavelo no están basadas, ciertamente, sobre los principios científicos del siglo xvii. Él vivió un siglo antes que Galileo y Bacon, y su método es una mezcla de reglas empíricas, observación, conocimiento histórico y sagacidad general, un tanto como la medicina empírica del mundo precientífico. Abunda en preceptos, máximas útiles, consejos prácticos, reflexiones dispersas, especialmente paralelos históricos, aun cuando afirma haber descubierto leyes generales, *regole generali*, eternamente válidas. El ejemplo de un triunfo o un fracaso en el mundo antiguo, una frase brillante de un autor antiguo, tenía para él más importancia (como advierten atinadamente Butterfield y Ramat) que el análisis histórico del tipo que ya se estaba haciendo común incluso en sus propios días, y del cual Guicciardini era un maestro.

Sobre todo advierte que hay que estar en guardia contra los que no ven a los hombres como son, y los miran a través de cristales coloreados por sus propias esperanzas y deseos, sus amores y sus odios, en términos de un modelo idealizado del hombre que quisieran que fuera, y no como es y fue y será. Los reformadores honestos, por valiosos que pudieran ser sus

ideales, como el digno guía de la república florentina, Piero Soderini, a quien Maquiavelo sirvió, o el mucho más talentoso Savonarola (hacia quien se inclinaba marcadamente) fracasaron y causaron la ruina de otros, más que nada porque sustituyeron lo que es la irrealidad por lo que debería ser, porque en algún momento cayeron en el irrealismo.

Fueron hombres de calidades muy diferentes. Savonarola tenía una voluntad fuerte, mientras Soderini, en opinión de Maquiavelo, era indeciso y de mente estrecha. Pero lo que tenían en común era un planteamiento inadecuado de cómo usar el poder. En los momentos cruciales a ambos les faltó el sentido de la *verità effettuale* en la política, de lo que opera en la práctica, del poder real, de los grandes batallones. Los textos de Maquiavelo contienen frecuentes advertencias contra las fuentes de información no confiables, por ejemplo los emigrados, cuyas mentes están deformadas por sus deseos y no pueden llegar a una opinión objetiva de los hechos, y otros cuya razón (esto es un lugar común humanista) está oscurecida por las pasiones que distorsionan su visión.

¿Qué condujo y conducirá a tales estadistas a su condenación? Con gran frecuencia solo sus ideales. ¿Qué hay de malo en los ideales? Que no pueden alcanzarse. ¿Cómo se sabe esto? Este es uno de los fundamentos sobre los que descansa la pretensión de Maquiavelo de ser un pensador de primer orden. Tiene una visión clara de la sociedad que desea ver realizada sobre la tierra o, si esto suena demasiado grandioso para un pensador tan concreto y aplicado, la sociedad que desea ver lograda en su propio país, tal vez incluso solo en el término de su vida; en cualquier caso, dentro del futuro predecible. Sabe que puede crearse tal orden porque esto mismo, o algo aproximado, se logró en Italia en el pasado, o en otros países, las ciudades suizas o alemanas, por ejemplo, o los grandes estados centralizados de su propio tiempo. No es solo que desee crear o restaurar ese orden en Italia, sino que ve en ello la condición más deseable para ser alcanzada por los hombres, como enseñan tanto la historia como la observación.

Los datos observacionales se extraen principalmente de la Italia contemporánea; por lo que toca a la historia, para él es lo que ha sido registrado por los grandes historiadores, los escritores que más admira,

griegos, romanos, los autores del Antiguo Testamento. ¿Dónde se elevaron los hombres a su cabal tamaño? En la Atenas de Pericles, y en el más grandioso periodo de la historia humana, la República Romana antes de su decadencia, cuando Roma gobernaba el mundo. Pero piensa también en los reinados de los «buenos» emperadores, de Nerva a Marco Aurelio. No siente necesidad de demostrar que estas han sido horas doradas en la vida de la humanidad; cree que es evidente por sí mismo a cualquiera que contemple estas épocas y las compare con los periodos malos: los últimos años de la República Romana, el colapso que le siguió, la invasión de los bárbaros, la tiniebla medieval (aunque pudo no haber pensado en ella en tales términos), la división de Italia, la debilidad, la pobreza, la desgracia, la indefensión de los principados italianos agobiados, en sus mismos días, por los avasalladores ejércitos de los grandes y bien organizados estados nacionales del norte y el oeste.

No se molesta en discutir esto en extenso; le parece perfectamente obvio (como debió haberlo sido para la mayoría de los hombres de su tiempo) que Italia estaba mal tanto material como moralmente. No necesitaba explicar lo que quería decir con vicio, corrupción, debilidad, vidas indignas de seres humanos. Una buena sociedad es la que goza de estabilidad, armonía interna, seguridad, justicia, sentido del poder y del esplendor, como Atenas en sus mejores días, como Esparta, como los reinos de David y Salomón, como Venecia solía ser, pero, por encima de todo, como la República Romana. «Verdaderamente es cosa maravillosa considerar a qué grandeza llegó Atenas en el espacio de cien años después de que se liberó de la tiranía de Pisístrato. Pero por encima de todo, es maravilloso observar a qué grandeza llegó Roma después de que se libró de sus reyes»^[69].

La razón de esto es que en estas sociedades hubo hombres que supieron cómo hacer grandes a las ciudades. ¿Cómo lo lograron? Desarrollando ciertas facultades del ser humano, como fuerza moral interior, magnanimidad, vigor, vitalidad, generosidad, lealtad, y por encima de todo espíritu público, sentido cívico, dedicación a la seguridad, al poder, a la gloria, a la expansión de la patria. Los antiguos desarrollaron estas cualidades por toda clase de medios, entre los cuales se contaban espectáculos deslumbrantes y sacrificios sangrientos que excitaban los

sentidos de los hombres y exaltaban sus habilidades marciales, y especialmente por el tipo de legislación y educación que promovía las virtudes paganas. Poder, magnificencia, orgullo, austeridad, búsqueda de la gloria, vigor, disciplina, *antiqua virtus*: esto es lo que hizo grandes a los estados. Sus héroes son Agesilao y Timoleón, Bruto y Escipión, no Pisístrato y Julio César, que extinguieron los regímenes republicanos y destruyeron su espíritu por la explotación de la debilidad humana. Pero no hay necesidad de restringirse a los grecorromanos; Moisés y Ciro son tan merecedores de respeto como Teseo y Rómulo, hombres severos, sagaces e incorruptibles que fundaron naciones y fueron adecuadamente honrados por ellas.

Lo que se hizo una vez puede volverse a hacer. Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico o en la singularidad de cada una de sus fases. Es posible revivir las glorias de la Antigüedad si se pueden movilizar con ese fin hombres vigorosos, bien dotados y realistas. Para curar de sus males a las poblaciones degeneradas, estos fundadores de nuevos estados o iglesias pueden verse obligados a recurrir a medidas despiadadas, a la fuerza y la superchería, la astucia, la crueldad, la traición, la matanza de inocentes, medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable. E incluso estas cualidades pueden necesitarse aun cuando una sociedad haya sido vuelta a la salud; pues los hombres son débiles y torpes, perpetuamente capaces de abandonar las únicas normas que los pueden conservar a la altura necesaria. De aquí que haya que mantenerlos en la condición adecuada mediante medidas que ciertamente agravan a la moralidad de la época. Pero si transgreden esta moralidad, ¿en qué sentido se puede decir que se justifican? Me parece que este es el punto nodal de toda la concepción de Maquiavelo. En un sentido se las puede justificar; en otro no. Estos sentidos deben distinguirse de una forma más clara de lo que a él le pareció necesario, pues no era filósofo y no se dedicó a la tarea de examinar, ni siquiera de explicar, las implicaciones de sus propias ideas.

Permítaseme tratar de aclarar más esto. Suele decirse, en especial por parte de quienes siguen a Croce, que Maquiavelo separó a la política de la moral, que recomendó como políticamente necesarios ciertos caminos que

la opinión común condena desde el punto de vista moral: pisar cadáveres en beneficio del Estado. Dejando a un lado lo que fue para él la concepción de Estado, y si de hecho^[70] la tuvo, me parece que esta es una falsa antítesis. Maquiavelo considera que los seres humanos inteligentes, los que comprenden la realidad, dedicarán su vida a los fines que propone. Los fines últimos en este sentido, sean o no sean los de la tradición judeocristiana, son los que usualmente se entienden como valores morales.

Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los específicamente políticos;^[71] lo que logra no es emancipar la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros ven como su máximo logro; lo que instituye es algo que va aún más a fondo: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto entre dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las pretensiones adecuadas y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción; lo que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había visto personificado en su Atenas ideal, lo que Livio había encontrado en la antigua República romana, lo que Tácito y Juvenal se lamentaron, en su época, de ver en decadencia y muerte. Estas les parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad y, como humanista renacentista que es, desea restaurarlas.

Contra este universo moral (moral y ético no menos en el sentido de Croce que en el sentido tradicional, esto es, que personifica los fines humanos últimos como quiera que estos se conciban) se coloca en el primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la otra vida, la creencia en la salvación del alma individual, como valores incomparables, más elevados, y de hecho absolutamente inconmensurables con cualquier meta social, política o cualquier otra terrenal, a cualquier consideración económica, militar o estética. Maquiavelo afirma que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede construirse ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido

romano. No se trata solo de lo inalcanzable de un ideal a causa de la imperfección humana, el pecado original, la mala suerte, la ignorancia o la insuficiencia de medios materiales. No es, en otras palabras, la incapacidad de los seres humanos comunes para elevarse a un nivel suficiente en la virtud cristiana (que podría ser, de hecho, el sino inescapable de los pecadores sobre la tierra) lo que para él hace irrealizable establecer, o siquiera buscar, el buen Estado cristiano. Es precisamente lo opuesto; Maquiavelo está convencido de que las que suelen considerarse virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que desea ver; más aún, la sociedad que supone natural para todos los hombres normales, la clase de comunidad que, en su opinión, satisface los intereses y los deseos permanentes de los hombres.

Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son tal vez serían capaces de crear una sociedad cristiana ideal. Pero es claro que en tal caso tendrían que ser muy diferentes de los hombres tal como han sido siempre; y sin duda es ocioso construir o discutir los proyectos de seres que nunca podrá haber sobre la tierra; hablar de eso no tiene sentido y solo engendra sueños y errores fatales. Lo que hay que hacer se debe definir en términos de lo factible, no de lo imaginario; el arte de gobernar tiene que ver con acciones dentro de los límites de las posibilidades humanas, por vastos que sean; se puede cambiar a los hombres, pero no a un grado fantástico. Propugnar medidas ideales, solo adecuadas para los ángeles, como cree que han hecho antes muchos autores políticos, es visionario e irresponsable, y conduce a la ruina.

Es importante darse cuenta de que Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien es, en efecto, bien; que lo que llaman virtud y vicio es en verdad virtud y vicio. A diferencia de Hobbes o de Spinoza (o de los *philosophes* del siglo XVIII o, para el caso, los primeros estoicos), que tratan de definir (o redefinir) nociones morales en forma tal que concuerden con la clase de comunidad que, en su opinión, los hombres racionales, si son consistentes, deben desear erigir, Maquiavelo no huye de las nociones comunes, del vocabulario tradicional, moralmente aceptado, de la humanidad. No dice, ni implica (como hicieran diversos reformadores

filosóficos radicales) que la humildad, la bondad, la espiritualidad, la fe en Dios, la santidad, el amor cristiano, la franqueza inalterable, la compasión, sean atributos malos o sin importancia; o que la crueldad, la mala fe, el poder político, el sacrificio de hombres inocentes a las necesidades sociales, etc., sean buenos.

Pero si han de guiarnos la historia y las ideas de los estadistas sabios, especialmente del mundo antiguo, verificadas como lo han sido en la práctica (*verità effettuale*), se verá que de hecho es imposible combinar las virtudes cristianas, por ejemplo la mansedumbre o la búsqueda de la salvación espiritual, con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Por consiguiente el hombre debe escoger. Elegir llevar una vida cristiana lo condena a la impotencia política, a ser usado y aplastado por hombres poderosos, ambiciosos, inteligentes, inescrupulosos; si desea construir una comunidad gloriosa como la de Atenas o Roma en su punto culminante, debe abandonar la educación cristiana y sustituirla por una mejor adaptada para el caso.

Maquiavelo no es un filósofo y no se ocupa de abstracciones, pero su tesis llega a un punto de importancia central para la teoría política: un hecho que los hombres no quieren enfrentar es que estas dos metas, en las que evidentemente pueden creer los seres humanos (y, añadiríamos, que pueden elevarlos a alturas sublimes), no son compatibles entre sí. Lo que suele ocurrir, en su opinión, es que dado que los hombres no pueden decidirse a seguir cualquiera de estas dos sendas, a dondequiera que conduzcan («los hombres toman ciertos caminos medios que son muy lesivos; de hecho son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos»),^[72] tratan de llegar a arreglos, vacilan, caen entre dos opciones y terminan en la debilidad y en el fracaso.

Condena todo lo que conduzca a la ineffectividad política. En un famoso pasaje de los *Discursos* dice que la fe cristiana ha hecho «débiles» a los seres humanos, presa fácil de los «hombres malvados», ya que «piensan más en soportar los agravios que en vengarlos».^[73] En general el efecto de la enseñanza cristiana ha sido aplastar el espíritu cívico de los hombres y hacerlos soportar con resignación las humillaciones, así que los destructores y los déspotas hallan muy poca resistencia. De aquí que en este respecto el

cristianismo resulte peor que la religión romana, que hizo a los hombres más fuertes y más «feroces».

Maquiavelo modifica este juicio acerca del cristianismo cuando menos en dos pasajes de los discursos. En el primero observa que solo ha tenido este efecto infortunado porque ha sido malinterpretado con un espíritu de *ozio* —quietismo o indolencia—, pues desde luego no contiene nada que prohíba «el mejoramiento y la defensa de nuestro país».^[74] En el segundo pasaje declara que «Si los príncipes de la cristiandad hubieran mantenido este tipo de religión, tal como la fundó quien nos la dio, los estados y repúblicas cristianos estarían más unidos, mucho más felices de lo que son»,^[75] pero el cristianismo decadente de la Iglesia de Roma ha tenido el efecto opuesto: el papado ha destruido «toda piedad y toda religión» en Italia, y también su unidad.

Aun si estos pasajes se toman literalmente, y no se ven como piezas mínimamente destinadas a evitar la censura o la persecución eclesiástica, lo que afirman es que si la Iglesia hubiera desarrollado un concepto patriótico y absolutamente militante, sobre las líneas de la *antiqua virtus* romana, y hubiese producido hombres viriles, austeros, devotos, con espíritu público, sus consecuencias sociales hubieran sido más satisfactorias. Pero lo que ha hecho es conducir, por una parte, a la corrupción y a la división política —culpa del papado—, y por la otra a vivir fuera de este mundo y a soportar mansamente el sufrimiento sobre la tierra en pro de la vida eterna más allá de la tumba. Esta última corriente disuelve el edificio social y ayuda a los malvados y a los opresores.

En su ataque político contra la Iglesia de Roma, compartido por Guicciardini y otros en su tiempo, Maquiavelo pudo haber encontrado entusiastas aliados en la Reforma (por lo que sé no hay pruebas de que a sus oídos llegaran noticias de la «reyerta de los monjes»). Su exigencia de un cristianismo que no pusiera la bendición de la fe en el cielo y la conciencia pura por encima del éxito en la tierra, y que exaltara más el amor a la gloria y la autoafirmación que la mansedumbre y la resignación, podría haber sido más difícil de satisfacer. Maquiavelo no halla nada que criticar en la religión pagana romana en su momento de más vigor; exige una religión similar, no necesariamente del todo anticristiana, pero sí lo bastante

vigorosa como para no ser menos efectiva con fines prácticos. No parece irrazonable concluir (como nos lo dicen Fichte^[76] y Prezzolini)^[77] que es un crítico implacable de las verdaderas instituciones cristianas, más que su campeón. En esto lo siguen todos aquellos pensadores posteriores que comparten con él su concepción del hombre y sus necesidades naturales (materialistas del siglo XVIII, Nietzsche, darwinistas sociales) o (como Rousseau y algunos positivistas del siglo XIX) sus ideales cívicos.

Es importante advertir que Maquiavelo no condena formalmente la moralidad cristiana o los valores aprobados de su propia sociedad. A diferencia de moralistas sistemáticos como Hobbes o Spinoza, él no intenta redefinir los términos para adaptarse a un racionalismo egoísta, a fin de que virtudes cristianas tales como, digamos, piedad, humildad, sacrificio, obediencia, sean vistas como debilidades o vicios. No traspone nada: las cosas que los hombres llaman buenas en efecto lo son. Usaba palabras como *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano*, etc., tal como se empleaban en el habla común de su tiempo, y de hecho en el nuestro. Se limita a decir que la práctica de esas virtudes hace imposible construir una sociedad que, cuando se la contempla en las páginas de la historia o por medio de la imaginación política, despierte en nosotros —en cualquier hombre— una gran nostalgia.

Uno de los pasajes cruciales se encuentra en el capítulo décimo del primer libro de los *Discursos*; en él distingue, sobre las líneas de Tácito o Dion, entre los buenos y los malos emperadores romanos, y añade: «si un príncipe es de estirpe humana, se atemorizará ante cualquier imitación de los malos tiempos y se sentirá encendido por un inmenso deseo (*immenso desiderio*) de seguir la senda de los buenos»; «bueno», evidentemente, en algún sentido no cristiano. Whitfield piensa que Maquiavelo no es pesimista ni cínico. Tal vez no sea cínico, esto es hilar fino: muchas veces es difícil trazar la línea entre el cinismo (y de hecho también el pesimismo) y un realismo incommovible. Pero Maquiavelo no es una persona esperanzada en el sentido usual del término. Sin embargo, como todo pensador humanista desde sus días hasta los nuestros, cree que el solo conocimiento de la verdad —la verdadera verdad, no los cuentos de hadas de los moralistas superficiales— ayudaría a los hombres a entenderse y los haría ir más lejos.

Cree también que las cualidades que los hombres necesitan para revivir esos *buoni tempi* no son compatibles con las que le exige la educación cristiana. No trata de corregir la concepción cristiana del hombre bueno. No dice que los santos no son santos, o que ese comportamiento honorable no es honorable o no tiene que ser admirado; solo afirma que ese tipo de bondad, cuando menos en sus formas tradicionalmente aceptadas, no puede crear o mantener una sociedad fuerte, segura y vigorosa, y que de hecho resulta fatal para ella. Señala que en nuestro mundo quienes persiguen tales ideales están destinados a la derrota y a conducir a otros a la ruina, dado que su perspectiva del mundo no está basada en la verdad, cuando menos no en la *verità effettuale* —la verdad que es probada por el buen éxito y la experiencia— que (por cruel que sea), siempre es, al final, menos destructiva que la otra (por muy noble que pueda ser).

Si los dos pasajes mencionados arriba^[78] se toman literalmente, el cristianismo, cuando menos en teoría, pudo haber adquirido una forma compatible con las cualidades que él celebra; pero —y no sorprende— él no sigue esta línea de pensamiento. La historia tomó otro camino. La idea de una comunidad cristiana —si pensó seriamente en esto— debe de haberle parecido tan utópica como un mundo en el que todos los seres humanos, o cuando menos la mayoría, fueran buenos. Los principios cristianos han debilitado las virtudes cívicas de los hombres. Especular acerca de la forma que el cristianismo podría haber asumido, o que, en circunstancias improbables, aún podría adquirir, no es para él más que un pasatiempo ocioso (y peligroso).

Los cristianos, tal como los conocía en la historia y en su propia experiencia, esto es, los que en la práctica realmente siguen los preceptos cristianos, son buenos, pero si gobiernan estados a la luz de tales principios los llevan a la destrucción. Como el príncipe Mishkin, en *El idiota* de Dostoievski, como los bien intencionados *gonfalonieri* de la República Florentina, como Savonarola, están destinados a ser derrotados por los realistas (los Medici, o el papa, o el rey Fernando de España) que comprendieron cómo crear instituciones duraderas: erigirlas, si es necesario, sobre los huesos de víctimas inocentes. Me gustaría volver a hacer hincapié en que él no condena explícitamente la moralidad cristiana;

solo anota que esto, cuando menos en los gobernantes (pero en algún grado también para los súbditos), es incompatible con esos fines sociales que, según piensa, es natural y sabio que busquen los hombres. Uno puede salvar su alma o puede uno mantener o servir a un Estado grande y glorioso, pero no siempre hacer ambas cosas a la vez.

Este es un desarrollo vasto y elocuente del *obiter dictum* de Aristóteles en la *Política*, donde dice que un buen hombre puede no ser lo mismo que un buen ciudadano (aunque Aristóteles no hablaba en términos de la salvación espiritual). Maquiavelo no valora explícitamente una forma de vida más que otra. Cuando dice «se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos»,^[79] por «buenos actos» quiere decir lo que diría cualquiera educado dentro de los valores cristianos. Y cuando afirma que la buena fe y la integridad son «laudables aun si terminan en fracaso, por laudables»^[80] entiende que es adecuado alabarlas pues, desde luego, lo que es bueno (en el sentido ordinario) es bueno. Cuando elogia la «castidad, afabilidad, cortesía y liberalidad»^[81] de Escipión, o Ciro, o Timoleón, o aun la «bondad» del papa Medici, León X, habla (sea sincero o no) en términos de valores que son comunes a Cicerón y a Dante, a Erasmo y a nosotros. En el famoso capítulo decimoquinto de *El príncipe* dice que sin duda la liberalidad, la misericordia, el honor, la humanidad, la franqueza, la castidad, la religión, etc., son virtudes, y una vida vivida en el ejercicio de estas virtudes debería tener buen éxito si todos los hombres fueran buenos. Pero no lo son, y es ocioso esperar que lleguen a serlo. Debemos tomarlos tal como los encontramos y buscar mejorarlos en términos de lo posible, no de lo imposible.

Esto puede implicar a los benefactores de los hombres —fundadores, educadores, legisladores, gobernantes— en terribles crueldades. «Soy consciente de que todos admitirán que sería de lo más laudable en un príncipe exhibir cualidades tales como las mencionadas, pues son consideradas buenas. Pero como ningún gobernante puede poseerlas o practicarlas totalmente, dado que las condiciones humanas no lo permiten»,^[82] a veces debe comportarse de modo muy diferente para lograr sus fines. Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, todos mataron; lo que crearon duró y fue glorioso; «... el que en tales condiciones insista en que tiene que ser bueno

seguramente será destruido entre tantos que no lo son. De aquí que un príncipe... debe adquirir el poder de ser bueno, y entender cuándo usarlo y cuándo no usarlo, de acuerdo con la necesidad».^[83] «Si todos los hombres fueran buenos esta máxima [faltar a lo prometido si el interés lo dicta] no sería buena, pero... son malos»^[84]. La fuerza y el engaño deben enfrentarse con fuerza y engaño.

Las cualidades del león y de la zorra no son en sí mismas moralmente admirables, pero si, por sí misma, una combinación de estas cualidades preservara a la ciudad de la destrucción, estas serían las cualidades que los gobernantes deberían cultivar. Tienen que hacerlo no simplemente por sus propios intereses, esto es, porque así es como uno puede llegar a ser líder —aunque el hecho de que los hombres se vuelvan o no líderes merece la indiferencia del autor—, sino porque las sociedades humanas realmente necesitan la jefatura y no pueden llegar a ser lo que deberían salvo por la persecución efectiva del poder, la estabilidad, la *virtù*, la grandeza. Esto puede lograrse cuando los hombres están conducidos por Escipiones o Timoleones o, si los tiempos son malos, por hombres de carácter más despiadado. Aníbal fue cruel, y la crueldad no es una cualidad laudable, pero si solo se puede crear una sociedad sana por medio de la conquista, y si la crueldad es necesaria para ello, entonces no debe evitarse.

Maquiavelo no es sádico; no se deleita en la necesidad de emplear la crueldad o el fraude para crear o mantener la clase de sociedad que admira y recomienda. Sus ejemplos y preceptos más bárbaros se aplican solo a situaciones en las que la población es absolutamente corrupta, y necesitan medidas violentas para devolverla a la salud, esto es, donde un nuevo príncipe toma el poder o debe llevarse a cabo una revolución contra un mal príncipe. Donde una sociedad es relativamente sana, o el gobierno es tradicional y hereditario y está apoyado por el sentimiento público, sería totalmente erróneo practicar la violencia por la violencia misma, dado que sus consecuencias serían destructivas para el orden social, mientras el propósito del gobierno es crear orden, armonía, fuerza. El que es un león y una zorra puede permitirse la virtud —castidad, afabilidad, misericordia, humanidad, liberalidad, honor—, como Agesilao y Timoleón, Camilo, Escipión y Marco hicieron. Pero si las circunstancias son adversas, si se

encuentra rodeado por la traición, ¿qué puede hacer sino emular a Filipo, a Aníbal y a Severo?

La mera ansia de poder es destructiva: Pisístrato, Dionisio, César, fueron tiranos e hicieron daño. Agátocles, el tirano de Siracusa, que ganó el poder asesinando a sus conciudadanos, traicionando a sus amigos «sin fidelidad, sin misericordia, sin religión»,^[85] fue demasiado lejos, y así no ganó gloria; «su ultrajante crueldad e inhumanidad, juntamente con sus incontables actos malvados»,^[86] lo condujeron al triunfo, pero dado que no era necesaria tanta maldad para ello, fue excluido del panteón; lo mismo ocurrió con Oliverotto da Fermo, su moderna contraparte, muerto por Cesare Borgia. No obstante, carecer completamente de estas cualidades garantiza el fracaso; y eso hace imposibles las únicas condiciones en las que para Maquiavelo los hombres normales podían desarrollarse con buen éxito. Los santos podrían no necesitarlas; posiblemente los anacoretas podrían practicar sus virtudes en el desierto; los mártires obtendrían su recompensa en la otra vida; pero es claro Maquiavelo no está interesado en esas formas de vida y no habla de ellas. Escribe sobre el gobierno; está interesado en los asuntos públicos; en la seguridad, la independencia, el éxito, la gloria, la fuerza, el vigor, la felicidad sobre la tierra, no en el cielo; en el presente y en el futuro así como en el pasado; en el mundo real, no en uno imaginario. Y para esto, dadas las inalterables limitaciones humanas, el código predicado por la Iglesia cristiana no funciona.

Maquiavelo, suelen decimos, no se ocupaba de la mora. La más influyente de todas las interpretaciones modernas —la de Benedetto Croce, seguido hasta cierto punto por Chabod, Russo y otros— afirma que Maquiavelo, en palabras de Cochrane,^[87] «no niega la validez de la moral cristiana, y no pretende que un delito requerido por necesidad política sea por eso menos un delito. Más bien descubrió... que esta moralidad simplemente no se sostenía en los asuntos políticos y que cualquier política con base en tal suposición terminaría en desastre. Su descripción objetiva de los hechos, de las prácticas políticas contemporáneas, no es cínica o despreocupada, sino angustiosa».

Esta presentación, me parece, contiene dos interpretaciones erróneas. La primera es que el choque es entre «esta moralidad (es decir la cristiana)» y

la «necesidad política». La implicación es que hay incompatibilidad entre, por una parte, la moralidad —la región de valores últimos que se buscan por su propia importancia, el reconocimiento de valores que solo nos capacitan para hablar de «crímenes», la moralidad para justificar y condenar cualquier cosa—, y por la otra, la política: el arte de adaptar los medios a los fines, la región de habilidades técnicas, de lo que Kant iba a llamar «imperativos hipotéticos» que toman la forma «si quiere lograr x haga y (esto es, traicione a un amigo, mate a un inocente)», sin necesidad de preguntarse si x es o no intrínsecamente deseable. Este es el meollo del divorcio entre la política y la ética que Croce y muchos otros atribuyen a Maquiavelo. Pero me parece que esto se basa en un error.

Si la ética se confina, digamos, a la estoica, la cristiana, la kantiana e incluso a algunos tipos de ética utilitaria, en los cuales la fuente y el criterio de valor es la palabra de Dios, o la razón eterna, o algún otro sentido interno del conocimiento del bien y del mal, de lo correcto o lo erróneo, voces que hablan directamente a la conciencia individual con autoridad absoluta, esto podría ser defendible. Pero existe una ética consagrada por el tiempo, la de la *polis* griega, de la que Aristóteles proporcionó la más clara exposición. Dado que los hombres son seres hechos por la naturaleza para convivir en comunidades, sus propósitos comunitarios son los valores últimos de los que se derivan los demás, o con los cuales se identifican sus fines como individuos. La política —el arte de vivir en la *polis*— no es una actividad de la que puedan prescindir los que prefieren la vida privada; no es como navegar o esculpir, casos en los que quienes no desean hacerlo pueden, simplemente, abstenerse. La conducta política es intrínseca al ser humano en cierto estadio de civilización, y lo que demanda es intrínseco a una vida humana realizada.

La ética así concebida —el código de conducta o el ideal que debe perseguir el individuo— no puede conocerse más que por la comprensión del propósito y el carácter de su *polis*; todavía menos es posible divorciarse de ella, ni siquiera en pensamiento. Esta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada. «Es bien sabido —dice Benedetto Croce—,^[88] que Maquiavelo descubrió la necesidad y la autonomía de la política, política que está más allá del bien y el mal

morales, que tiene sus propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con agua bendita». Más allá del bien y del mal en algún sentido no aristotélico, religioso o liberal-kantiano; pero no más allá del bien y del mal de esas comunidades, antiguas o modernas, cuyos valores sagrados son sociales hasta la médula. El arte de la colonización o el del asesinato masivo (digamos), pueden también tener sus «propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse» para aquellos que desean practicarlo con éxito. Pero cuando esas leyes chocan con las de la moral es posible, y de hecho moralmente imperativo, abandonar tales actividades.

Pero si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son (y deberían ser, y el ideal de Maquiavelo, sobre todo en los *Discursos*, se presenta con vivos colores), la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana, y aunque los individuos, aquí o allá, pueden optar por apartarse, la masa de la humanidad no puede hacerlo, y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De aquí que al oponer las «leyes de la política» a «el bien y el mal», Maquiavelo no contrasta dos esferas «autónomas» de acción, la «política» y la «moral», sino su propia ética «política» con otra concepción de ética que gobierna la vida de personas que no le interesan. De hecho está rechazando una moral —la cristiana— pero no en favor de algo que de ninguna manera puede describirse como moralidad, sino solo como un juego de destreza, una actividad llamada política, que no se ocupa de los fines humanos últimos y por lo tanto no es ética en forma alguna.

Sin duda rechaza la ética cristiana, pero en favor de otro sistema, otro universo moral: el mundo de Pericles o de Escipión, aun el del duque de Valentino, una sociedad dirigida a fines tan últimos como la fe cristiana, una sociedad en la que los hombres luchan y están dispuestos a morir por fines (públicos) que persiguen por su propio bien. No están eligiendo una esfera de medios (llamada política) en oposición a una esfera de fines (llamada moral), sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política.

No se trata de una mera cuestión de nomenclatura, a menos que se conciba que la política no se ocupa (como suele ocurrir) de medios, habilidades, métodos, técnica, *know how*, la *práctica* (esté o no regida por reglas inquebrantables propias) de Croce, sino de un reino independiente de fines propios, a los que se busca por sí mismos, un sustituto de la ética.^[89] Cuando Maquiavelo (en una carta a Francesco Vettori) decía que amaba a su ciudad nativa más que a su propia alma, revelaba sus creencias morales básicas, posición que Croce no le reconoce.^[90]

La segunda tesis relacionada con esto me parece equivocada; es la idea de que Maquiavelo veía con angustia los crímenes de su sociedad. (Chabod, en su excelente estudio, a diferencia de Croce y de otros croceanos, no insiste en esto). Esto implica que acepta a regañadientes las extremas necesidades de la *raison d'état*, porque no ve alternativa. Pero no hay prueba de ello; no hay trazas de congoja en sus obras políticas ni en su teatro o cartas.

El mundo pagano que Maquiavelo prefiere está construido sobre el reconocimiento de la necesidad de astucia y fuerza sistemáticas por parte de los gobernantes, y parece pensar que es natural y en ninguna forma excepcional, o moralmente penoso, que emplearan estas armas siempre que las necesitaran. Ni lo es la distinción que traza entre los gobernantes y los gobernados. Los súbditos o ciudadanos también deben ser romanos: no necesitan la *virtù* de los gobernantes, pero si hacen trampa las máximas de Maquiavelo no funcionarán; tienen que ser pobres, militarizados, honrados y obedientes; si llevan una vida cristiana aceptarán sin queja alguna el dominio de meros intimidadores y pillos. Ninguna república sana puede construirse con esos materiales. Teseo y Rómulo, Moisés y Ciro, no predicaron a sus súbditos la humildad ni una visión de este mundo como un lugar de descanso temporal.

Pero es la primera interpretación errónea la que va más a fondo, la que representa a Maquiavelo como si le importaran poco o nada los asuntos morales. Sin duda esto no lo corrobora su mismo lenguaje. Cualquiera cuyo pensamiento gire alrededor de conceptos centrales tales como el bien y el mal, lo corrupto y lo puro, tiene en mente una escala ética, en términos de la

cual censura o ensalza moralmente. Los valores de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales.

Sobre este punto crucial me parece correcta la crítica de Hans Baron a la tesis Croce-Russo.^[91] Contra la opinión de que para Maquiavelo la política estaba más allá de la crítica moral, Baron cita algunos de los pasajes apasionadamente patrióticos, republicanos y libertarios de los *Discursos* en los que las cualidades (morales) de los ciudadanos de una república se comparan favorablemente con las de los súbditos de un príncipe despótico. No puede decirse que el último capítulo de *El príncipe* sea obra de un observador indiferente, moralmente neutral, o de un hombre absorto en sí mismo, preocupado con sus propios problemas interiores personales, que ve la vida pública «con angustia» como el cementerio de los principios morales. La moralidad de Maquiavelo, tal como la de Aristóteles o Cicerón, era social, no individual. Pero no es menos moralidad que la de ellos; no se trata de una región amoral, más allá del bien y del mal.

De esto no se concluye, desde luego, que con frecuencia no se viera fascinado por las técnicas de la vida política como tal. El consejo que da por igual a los conspiradores y a sus enemigos, la apreciación profesional de los métodos de Oliverotto, Sforza o Baglioni, emanan de una curiosidad típicamente humanista, de la búsqueda de una ciencia aplicada de la política, de la fascinación del conocimiento por el conocimiento, cualesquiera pudieran ser las implicaciones. Pero el ideal moral, el del ciudadano de la república romana, nunca está lejos. Las habilidades políticas se aprecian solo como medios, por su efectividad para recrear condiciones en las que los hombres enfermos recuperen su salud y puedan florecer. Y esto es precisamente lo que Aristóteles habría llamado el fin moral propio del hombre.

Esto nos deja todavía con el espinoso problema de la relación de *El príncipe* con los *Discursos*. Pero cualesquiera que fueran las disparidades, la corriente central que corre a través de ambos es la misma. La visión —el sueño— típica de muchos autores que se ven a sí mismos como realistas inflexibles, de la patria fuerte, unida, efectiva, moralmente regenerada, espléndida y victoriosa, salvada por la *virtù* de un hombre o de muchos, permanece central y constante. Los juicios políticos, las actitudes hacia

individuos o estados, la *fortuna* y la *necessità*, la evaluación de métodos, el grado de optimismo, el temperamento fundamental, cambian de una obra a otra, tal vez dentro de la misma exposición. Pero los valores básicos, el fin último —la beatífica visión de Maquiavelo— no varía.

Su visión es social y política. De aquí que la tradicional opinión que lo considera simplemente como un especialista en cómo aprovecharse de los demás, un vulgar cínico que dice que los preceptos de la escuela dominical están muy bien, pero en un mundo lleno de hombres malvados uno tiene que mentir, matar, etc., si se quiere lograr algo, es incorrecta. La filosofía que se compendia en «comer o ser comido, golpear o ser golpeado», la clase de sabiduría mundana que se encuentra en, digamos, Mazzei^[92] o en Giovanni Morelli,^[93] con los que ha sido comparado, no es lo central en él. Maquiavelo no está especialmente preocupado por el oportunismo de individuos ambiciosos; a sus ojos el ideal es una refulgente visión de Florencia o de Italia; a este respecto es un típico humanista apasionado del Renacimiento, salvo que su ideal no es artístico o cultural sino político, a menos que el Estado —o la Italia regenerada— se considere, en el sentido de Burckhardt, como una meta artística. Esto es muy diferente de la mera defensa de la inclemencia como tal, o de un realismo que no se preocupa por su meta.

Los valores de Maquiavelo, me gustaría repetirlo, no son instrumentales sino morales y finales, y pide grandes sacrificios en su nombre. Por ellos rechaza la escala rival —los principios cristianos de *ozio* y mansedumbre—, no por cierto como defectuosos en sí mismos, sino como inaplicables a las condiciones de la vida real; y la vida real para él quiere decir no solo (como a veces se afirma) la vida como se vivía en torno suyo en Italia: los crímenes, hipocresías, brutalidades, locuras de Florencia, Roma, Milán, Venecia. Esta no es la piedra de toque de la realidad. Su propósito es no dejar inalterada esta clase de vida ni reproducirla, sino elevarla a un nuevo plano, rescatar a Italia de la miseria y la esclavitud, restaurar su salud y su cordura.

La idea moral para la que cree no hay sacrificio demasiado grande —el bienestar de la patria— es para él la forma más elevada de existencia social que puede alcanzar el hombre; pero debe ser alcanzable, no inalcanzable;

no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana, de los seres humanos tal como los conocemos, esto es, como criaturas compuestas de esas propiedades emocionales, intelectuales y físicas de las que la historia y la observación proporcionan ejemplos. Pide hombres mejorados, no transfigurados, no sobrehumanos, ni un mundo de seres ideales desconocidos en esta tierra que, aun si pudieran ser creados, no podrían ser llamados humanos.

Si alguien objeta a los métodos políticos recomendados porque parecen moralmente detestables, si se rehúsa a embarcarse en ellos porque son, para usar la palabra de Ritter, *erschreckend*, demasiado atemorizantes, Maquiavelo no tiene respuesta ni argumento. En tal caso se está perfectamente capacitado para llevar una vida moralmente buena, para ser un ciudadano privado (o un monje), para buscarse algún rincón propio. Pero no debe hacerse responsable de las vidas de otros, ni esperar buena fortuna; en un sentido material lo que cabe esperar es ser ignorado o destruido.

En otras palabras, se puede optar por salir del mundo público, pero en ese caso Maquiavelo no tiene nada que decir, pues él se dirige al mundo público y a sus hombres. Esto se expresa más claramente en su famoso consejo al victorioso que tiene que dominar una provincia conquistada. Le recomienda hacer tabla rasa: nuevos gobernadores, nuevos títulos, nuevos poderes y nuevos hombres; «hacer pobres a los ricos, ricos a los pobres, como hizo David cuando llegó a ser rey: “a los pobres los llenó de buenas cosas y a los ricos los dejó sin cosa alguna”. Además de esto deberás construir nuevas ciudades, derribar las ya construidas, cambiar a los habitantes de un lugar a otro; en breve, no deberás dejar nada intacto en esta provincia, y habrás de asegurarte de que nadie deberá tener ninguna jerarquía, posición, cargo o riqueza que no reconozca como tuya».^[94] Deberá tomar como modelo a Filipo de Macedonia, quien «creció de esta forma hasta que llegó a ser señor de Grecia».

Ahora los historiadores de Filipo nos informan —sigue diciendo Maquiavelo— que trasladó a los habitantes de una provincia a otra, «como los pastores trasladan sus ganados» de un lugar a otro. Indudablemente, continúa Maquiavelo,

Estos métodos son muy crueles, y enemistan a todo gobierno, no solo cristiano sino humano, y todo hombre debe evitarlos y preferir llevar una vida privada que ser un rey que acarrea tal ruina a los hombres. Sin embargo, un gobernante que no desee tomar ese primer buen camino del gobierno legal, si quiere mantenerse, ha de seguir en esta senda de maldad. Pero los hombres toman ciertos caminos intermedios que son muy dañinos; de hecho son incapaces de ser del todo buenos o del todo malos.^[95]

Esto está muy claro. Hay dos mundos, el de la moralidad personal y el de la organización pública. Hay dos códigos éticos, ambos últimos; no dos regiones «autónomas», una de «ética», otra de «política», sino (para él), dos alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí. Si un hombre escoge el «primer buen camino», debe, presumiblemente, abandonar toda esperanza de Atenas y Roma, de una sociedad noble y gloriosa en que los seres humanos puedan medrar y lleguen a ser fuertes, orgullosos, sabios y productivos; de hecho, deben abandonar toda esperanza de una vida tolerable sobre la tierra, pues los hombres no pueden vivir fuera de la sociedad; si son conducidos por hombres que (como Soderini) son influidos por la primera, la moralidad «privada», no sobrevivirán colectivamente; no serán capaces de llevar a cabo sus mínimas metas como hombres; terminarán en un estado de degradación no solo política sino moral. Pero si un hombre, como lo hizo el mismo Maquiavelo, escoge la segunda vía, debe suprimir sus escrúpulos privados, si los tiene, pues es seguro que quienes son demasiado escrupulosos durante la remodelación de una sociedad, y aun durante la persecución y conservación de su gloria y su poder, irán al fracaso. Quien haya elegido hacer una tortilla no podrá hacerla sin romper los huevos.

Se acusa a veces a Maquiavelo de gustar mucho de la posibilidad de romper huevos... casi por el gusto mismo. Esto es injusto. Él piensa que estos métodos inhumanos son necesarios; necesarios como medio para proporcionar buenos resultados, buenos no en términos cristianos, sino de una moralidad secular, humanista, naturalista. Sus ejemplos más notables muestran esto. El más famoso, tal vez, es el de Giampaolo Baglioni, que capturó a Julio II durante una de sus campañas, y lo dejó escapar, cuando en opinión de Maquiavelo pudo haberlos destruido a él y a sus cardenales, y

por lo tanto cometido un crimen «cuya grandeza pudo haber trascendido toda infamia, todo peligro que podría haberse derivado de él».^[96]

Como Federico el Grande (que llamó a Maquiavelo «enemigo de la humanidad», y siguió sus consejos),^[97] Maquiavelo está diciendo, en efecto, «Le vin est tiré: il faut le boire». Una vez que uno se embarca en un plan para la transformación de la sociedad debe llevarlo a cabo sin importar a qué costo: titubear, dar marcha atrás, dejarse vencer por los escrúpulos, es traicionar la causa elegida. Un médico es un profesional dispuesto a quemar, cauterizar, amputar, si eso es lo que la enfermedad requiere, de modo que detenerse a medio camino por escrúpulos personales, o por algún principio sin relación con su arte y su técnica, es signo de confusión y debilidad, y siempre acarreará lo peor de ambos mundos. Y hay cuando menos dos mundos; cada uno de ellos tiene mucho, todo, de hecho, a su favor. Hay que aprender a elegir entre ambos y, habiendo elegido, no mirar atrás.

Hay más de un mundo y más de un conjunto de virtudes; la confusión entre ellos es desastrosa. Una de las principales ilusiones causadas por la ignorancia de esto es la opinión platónica-hebraica-cristiana en el sentido de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos. Según Maquiavelo esto no es verdad. La generosidad es una virtud, pero no en los príncipes. Un príncipe generoso arruinará a sus ciudadanos con impuestos demasiado gravosos, un príncipe mezquino (y Maquiavelo no dice que la mezquindad sea una buena cualidad en los hombres privados) cuidará los bolsillos de los ciudadanos y así se sumará al bienestar público. Un gobernante bondadoso —y la bondades una virtud— puede dejar que los intrigantes y los de carácter más fuerte lo dominen, y así causar caos y corrupción.

Otros autores de «espejos de príncipes» también abundan en tales máximas, pero no sacan las implicaciones correspondientes; Maquiavelo no usa esas generalizaciones como ellos; no moraliza en general, sino ilustra una tesis específica: que la naturaleza de los hombres dicta una moralidad pública diferente de las virtudes de los hombres que profesan creer en los preceptos cristianos, y tratan de actuar según ellos, y que puede entrar en conflicto con esas virtudes. Estos preceptos podrían no ser completamente irrealizables en tiempos tranquilos, en la vida privada. Pero fuera de esta

llevan a la ruina. La analogía entre un Estado y el pueblo y un individuo es falaz: «un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo»;^[98] «lo que hace grandes a las ciudades no es el bien individual sino el bien común».^[99]

Se puede estar en desacuerdo con esto. Se puede argüir que la grandeza, la gloria y la riqueza de un Estado son ideales vacuos, o detestables, si los ciudadanos son oprimidos o tratados como meros medios para la grandeza del todo. Como los pensadores cristianos, o como Constant y los liberales, o como Sismondi y los teóricos del Estado benefactor, se podría preferir un Estado en el que los ciudadanos sean prósperos aun cuando el tesoro público sea pobre, en el que el gobierno no sea ni centralizado ni omnipotente ni, tal vez, del todo soberano, pero donde los ciudadanos gocen un amplio grado de libertad individual; se podría contrastar favorablemente esto con las grandes concentraciones autoritarias de poder erigidas por Alejandro o Federico el Grande o Napoleón, o por los grandes autócratas del siglo xx.

En este caso simplemente se está contradiciendo la tesis de Maquiavelo: él no ve mérito en texturas políticas tan laxas. No pueden durar. Los hombres no pueden sobrevivir mucho tiempo en tales condiciones. Está convencido de que los estados que han perdido el apetito de poder están condenados a la decadencia y probablemente sean destruidos por sus vecinos más vigorosos y mejor armados; Vico y los modernos pensadores «realistas» se hicieron eco de esto.

Maquiavelo está poseído por una visión clara, intensa y focalizada de una sociedad en la cual sería posible adaptar los talentos humanos para contribuir a un todo poderoso y espléndido. Prefiere el gobierno republicano en el que los intereses de los gobernantes no entran en conflicto con los de los gobernados. Pero (como lo percibió Macaulay) prefiere un principado bien gobernado que una república decadente; y las cualidades que admira y cree posibles de consolidar —cosa indispensable— dentro de una sociedad perdurable no son diferentes en *El príncipe* y en *Los discursos*: energía, audacia, espíritu práctico, imaginación, vitalidad, disciplina, astucia, espíritu público, buena fortuna, *antiqua virtus*, *virtù*, firmeza en la adversidad, fuerza de carácter, como las celebradas por

Jenofonte o Livio. Sus máximas más escandalosas —las responsables del «asesino Maquiavelo» de la escena isabelina— son descripciones de métodos para alcanzar ese único fin: la visión clásica, humanista y patriótica que lo domina.

Permítaseme citar unas cuantas de sus más famosas muestras de consejos perversos a los príncipes. Se debe emplear el terror o la bondad, según el caso lo dicte. La severidad suele ser más efectiva, pero la humanidad, en algunos casos, da mejores frutos. Se puede excitar el miedo, pero no el odio, pues el odio termina por destruir. Es mejor conservar a los hombres pobres y en pie de guerra permanente, pues esto será el antídoto para los dos grandes enemigos de la obediencia activa: la ambición y el aburrimiento, y los gobernados se sentirán en constante necesidad de tener grandes hombres que los dirijan (el siglo xx nos ofrece numerosas muestras de esta aguda intuición). La competencia —las divisiones entre clases— es deseable en una sociedad, pues genera el grado adecuado de energía y ambición.

La religión debe ser promovida aunque pueda ser falsa, con tal de que sea de un tipo que conserve la solidaridad social y promueva virtudes viriles, cosa que históricamente el cristianismo no ha logrado hacer. Cuando se confieran beneficios (dice, siguiendo a Aristóteles) hay que hacerlo en persona, pero si hay que hacer algo sucio conviene dejar que lo hagan otros, pues entonces serán culpados esos otros, no el príncipe, y este puede ganar favor si les manda cortar la cabeza oportunamente, pues los hombres prefieren la venganza y la seguridad que la libertad. En todos los casos hay que hacer lo necesario, pero se debe tratar de presentarlo como un favor especial al pueblo. Si se requiere cometer un crimen no hay que anunciarlo de antemano, dado que de otra manera los enemigos podrían destruirlo antes de que hubiera tiempo de destruirlos a ellos. Si la acción tiene que ser tajante, debe llevarse a cabo de golpe, no en etapas dolorosas. No hay que rodearse de sirvientes demasiado poderosos; es mejor deshacerse de los generales, o se corre el riesgo de que ellos se libren del príncipe.

Se puede ser violento y usar la fuerza para aterrorizar, pero no hay que quebrantar las propias leyes, pues eso destruye la confianza y desintegra la trama social. Los hombres deben ser acariciados o aniquilados; el

apaciguamiento y la neutralidad siempre son fatales. Los planes excelentes, sin armas, no son suficientes, de otra manera Florencia sería aún una república. Los gobernantes deben vivir en una constante expectativa de guerra. El éxito crea más devoción que un carácter amable; recuérdese el destino de Pertinax, Savonarola, Soderini. Severo fue inescrupuloso y cruel, Fernando de España traicionero y mañoso; pero practicando las artes tanto del león como de la zorra escaparon de las trampas y también de los lobos. Los hombres serán falsos a menos que se los fuerce a ser veraces creando circunstancias en las que la falsedad no dé buenos resultados. Y así por el estilo.

Estos ejemplos son típicos del «compañero del diablo». De vez en cuando la duda asalta a nuestro autor; se pregunta si un hombre de nobles ideales, lo bastante como para esforzarse por crear un Estado admirable según las normas romanas, será lo suficientemente duro como para usar los medios perversos y violentos que se prescriben; ya la inversa, si un hombre inhumano y brutal será lo bastante desinteresado como para lograr el bien público, que es el único que justifica los medios malvados. Sin embargo Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, combinaron esas propiedades.^[100] Lo que ha sido una vez puede volver a ser: la implicación es optimista.

Todas estas máximas tienen una propiedad en común: están diseñadas para crear, revivir o mantener un orden que satisfaga lo que para el autor son los intereses más permanentes entre los hombres. Los valores de Maquiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, odiosos; pero son sinceros. No es cínico. El fin es siempre el mismo: un Estado concebido por analogía con la Atenas de Pericles, o Esparta, pero por encima de todo de la República Romana. Tal fin, que los hombres ansían naturalmente (él piensa que la historia y la observación proporcionan pruebas concluyentes de esto), «disculpa» cualquier medio; al juzgar los medios ve solo el fin: si el Estado se hunde todo está perdido. De aquí el famoso párrafo del capítulo 41 del tercer libro de *Los discursos*, donde dice: «cuando es absolutamente cuestión de la seguridad del país de uno, no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo, debe uno seguir hasta el final cualquier plan que salve su vida y conserve su libertad». Los

franceses han razonado así, y la «majestad de su rey y el poder de su reino» vienen de esto. Rómulo no pudo haber fundado Roma sin matar a Remo. Bruto no pudo haber salvado la república sin matar a sus hijos. Moisés y Teseo, Rómulo, Ciro y los liberadores de Atenas tuvieron que destruir para construir. Tal conducta, lejos de ser condenada, es vista con admiración por los historiadores clásicos y la Biblia. Maquiavelo es su admirador y fiel vocero.

¿Qué hay, entonces, en sus palabras, en su tono, que ha causado tales estremecimientos entre sus lectores? No, por cierto, en la época en que vivió; el efecto se retrasó un cuarto de siglo, pero después se convirtió en un horror continuo y creciente. Fichte, Hegel, Treitschke, «reinterpretaron» sus doctrinas y las asimilaron a sus propias opiniones. Pero el sentido del horror no se mitigó demasiado. Es evidente que el efecto de la conmoción que causó no fue temporal: ha durado casi hasta nuestros días.

Dejemos a un lado el problema histórico de por qué no hubo inmediata crítica contemporánea para considerar la continua molestia causada a sus lectores durante los cuatro siglos que han pasado desde que *El príncipe* fue incluido en el *Índex*. Creo que la gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo residen en su relación con una civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es dolorosa porque hay que escoger entre dos mundos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está dispuesto a cometer crímenes para salvarlo.

Al matar, engañar, traicionar, los príncipes y republicanos de Maquiavelo están haciendo cosas infames, no condenables en términos de la moralidad común. El gran mérito de Maquiavelo es que no lo niega.^[101] Marsilio, Hobbes, Spinoza y, a su manera, Hegel y Marx, trataron de negarlo. Así lo hicieron muchos defensores de la *raison d'état*, imperialistas y populistas, católicos y protestantes. Estos pensadores propugnan un solo sistema moral, y tratan de mostrar que la moralidad que tales hechos

justifican, y hasta demandan, es continuación, en una forma más racional, de las confusas creencias éticas de la desordenada moralidad que los prohíbe absolutamente.

Desde la posición ventajosa de los grandes objetivos sociales en nombre de los cuales deben llevarse a cabo estos actos (malvados *prima facie*), se los verá (así va el argumento) no ya como malvados, sino como racionales, exigidos por la misma naturaleza de las cosas, por el bien común, o los verdaderos fines del hombre, o la dialéctica de la historia, condenados solo por aquellos que no pueden o no quieren ver un segmento suficientemente grande de los patrones lógicos o teológicos, o metafísicos o históricos; juzgados erróneamente, denunciados solo por la miopía o la ceguera espiritual. En el peor caso estos «crímenes» son disonancias exigidas por la armonía mayor y, por lo tanto, por aquellos que oyen esa armonía, que ya no les resulta discordante.

Maquiavelo no es defensor de una teoría abstracta de este tipo. No se le ocurre emplear tal casuística. Es transparentemente franco y claro. Al escoger una vida de estadista, o hasta la de un ciudadano con suficiente sentido cívico como para querer que su Estado tenga tan buen éxito y sea tan espléndido como sea posible, uno se compromete a rechazar el comportamiento cristiano.^[102] Puede que los cristianos tengan razón acerca del bienestar del alma individual tomada fuera del contexto social o político. Pero el bienestar del Estado no es el mismo que el bienestar del individuo: «son gobernados de diferente manera». Hay que hacer una elección; los únicos delitos son la debilidad, la cobardía, la estupidez, que pueden hacer que uno retroceda a la mitad del camino y fracase.

El compromiso con la moralidad actual conduce a la chapucería, siempre despreciable, y cuando lo practican los estadistas lleva a los hombres a la ruina. El fin, si es suficientemente elevado (en términos de los ideales de Tucídides o Polibio, Cicerón o Livio), «perdona» los medios, por horribles que puedan parecer, incluso en términos de la ética pagana. Bruto hizo bien en matar a sus hijos: salvó a Roma. Soderini no tuvo agallas para perpetrar tales hechos y arruinó a Florencia. Savonarola, que tenía ideas sólidas sobre austeridad, fuerza moral y corrupción, pereció porque no se dio cuenta de que un profeta desarmado va siempre al cadalso.

Si es posible producir el resultado correcto con el uso de la devoción y el afecto de los hombres, así debe hacerse. De nada sirve provocar sufrimiento por el solo hecho de hacerlo. Pero si no se puede, entonces los ejemplos son Moisés, Rómulo, Teseo, Ciro, y debe emplearse el temor. No hay satanismo siniestro en Maquiavelo, nada del gran pecador de Dostoievski que va en pos del mal por el mal mismo. A la famosa pregunta de Dostoievski «¿Todo está permitido?», Maquiavelo (que para Dostoievski sería seguramente un ateo) contesta «Sí, si el fin —esto es, la persecución de los intereses básicos de la sociedad en una situación específica— no puede alcanzarse de otra forma».

Esta situación no ha sido bien entendida por algunos que declaran no ser contrarios a Maquiavelo. Figgis, por ejemplo,^[103] piensa que Maquiavelo suspendió permanentemente «la acción del *habeas corpus* para toda la raza humana», es decir que defendió actos de terrorismo porque para él la situación siempre era crítica, siempre desesperada, de modo que confundía principios políticos ordinarios con reglas necesarias, si acaso, solo en casos extremos.

Otros —tal vez la mayoría de sus intérpretes— lo vieron como el originador o cuando menos el defensor de lo que posteriormente se llamaría *raison d'état*, *Staatsräson*, *ragion di stato*: la justificación de actos inmorales cuando se llevan a cabo en apoyo del Estado en circunstancias excepcionales. Más de un estudioso ha anotado, con suficiente razón, que la noción de que los casos desesperados requieren remedios desesperados —que la «necesidad no conoce ley»—, se encuentra no solo en la Antigüedad sino igualmente en Aquino y en Dante y en otros escritores medievales, mucho antes que en Bellarmino o Maquiavelo.

Creo que estos paralelismos descansan en una profunda pero característica incompreensión de las tesis de Maquiavelo. Él no dice que mientras en situaciones normales debe prevalecer la moralidad imperante —esto es, el código ético cristiano o semicristiano—, pueden acontecer situaciones anormales en las que toda la estructura social, única en la que puede funcionar este código, se ve en peligro, y que en emergencias de esta clase están justificados actos que generalmente se consideran malvados y debidamente prohibidos.

Esta es la posición, entre otros, de aquellos que piensan que toda moralidad descansa en última instancia en la existencia de ciertas instituciones, digamos los católicos romanos, que ven la existencia de la Iglesia y del papado como indispensables para el cristianismo, o los nacionalistas que consideran que la fuerza política de una nación es la única fuerza de vida espiritual. Tales personas mantienen que esas medidas extremas y «espantosas» pueden ser justificadas, necesarias para proteger el Estado o la Iglesia o la cultura nacional en momentos de crisis agudas, dado que la ruina de estas instituciones puede dañar fatalmente la estructura indispensable de todos los otros valores. Esta es una doctrina en términos de la cual tanto católicos como protestantes, conservadores y comunistas, han defendido enormidades que hielan la sangre de los hombres comunes.

Pero no es esta la posición de Maquiavelo. Para los defensores de la *raison d'état* la única justificación de estas medidas es que son excepcionales, que son necesarias para conservar un sistema cuyo propósito es, precisamente, evitar la necesidad de tan odiosas medidas, así que la única justificación de las mismas es que terminarán con la situación que las hace necesarias. Pero para Maquiavelo estas medidas son, en cierto sentido, absolutamente normales. Sin duda se requieren solo ante la necesidad extrema; sin embargo, la vida política tiende a generar muchas de tales necesidades, de diversos grados de «extremidad»; de aquí que Baglioni, que se asustó de las consecuencias lógicas de su propia política, fuese incapaz de gobernar.

La noción de *raison d'état* implica un conflicto de valores que puede resultar un tormento para hombres sensibles y moralmente buenos. Para Maquiavelo no hay conflicto. La vida pública tiene su propia moralidad, frente a la cual los principios cristianos (o cualquier valor personal absoluto) tienden a ser un obstáculo gratuito. Esta vida tiene sus propias normas; no requiere el terror perpetuo, pero aprueba o cuando menos permite el uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política.

Me parece que Sheldon Wolin^[104] está en lo correcto al insistir en que Maquiavelo cree en una permanente «economía de la violencia», en la necesidad de mantener siempre en el trasfondo una consistente reserva de

fuerzas para lograr que todo ocurra de tal forma que sea posible mantener y hacer florecer las virtudes admiradas por él y por los pensadores clásicos a los que recurre. Los hombres educados en una comunidad en la que tal fuerza, o su posibilidad, se use correctamente, llevarán la vida feliz de los griegos o los romanos durante sus mejores tiempos. Los caracterizarán la vitalidad, el genio, la variedad, el orgullo, el poder, el éxito (Maquiavelo apenas habla de arte o ciencia); pero nunca serán, en algún sentido claro, una comunidad cristiana. El conflicto moral que crea esta situación molestará solo a aquellos que no están dispuestos a abandonar ninguna de las opciones, los que asumen que las dos vidas incompatibles son reconciliables.

Pero para Maquiavelo apenas vale la pena discutir las demandas de la moralidad oficial; no es posible traducirlas a la práctica social: «Si todos los hombres fueran buenos...», pero está seguro de que los hombres nunca mejorarán más allá del punto en que tienen pertinencia las consideraciones del poder. Si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser la guía de una existencia social normal. Alguien tenía que decirlo; fue Maquiavelo.

Uno está obligado a elegir, y al escoger una forma de vida se renuncia a la otra. Este es el punto central. Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (o de hecho: la frontera es imprecisa) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber tal como este fue concebido por la ética europea vigente, sobre todo cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, o tan siquiera la de los Antoninos, se deriva una conclusión de primera importancia: la creencia de que, en principio, puede descubrirse la solución correcta, objetiva, válida, al problema de cómo deben vivir los hombres, es a su vez, en principio, falsa. Esta fue una proposición verdaderamente *erschreckend*. Permítaseme tratar de ponerla en contexto.

Una de las más profundas premisas del pensamiento político occidental es la doctrina, escasamente cuestionada durante su larga existencia, de que hay algún principio único que no solo regula el curso del sol y de las estrellas, sino que prescribe el comportamiento adecuado de todas las criaturas animadas. Los animales y los seres subracionales de todas clases

lo siguen por instinto; los seres superiores logran la conciencia de ello y son libres de abandonarlo, pero solo para su perdición. Esta doctrina, en una versión u otra, ha dominado el pensamiento europeo desde Platón; ha aparecido en diferentes formas, y ha generado muchos símiles y alegorías; en su centro está la visión de una naturaleza, razón o propósito cósmico impersonal, o de un creador divino cuyo poder ha dotado a cada una de las cosas y criaturas con una función específica; estas funciones son elementos de un armonioso todo único, y solo son inteligibles en términos del mismo.

Esto se expresó frecuentemente con imágenes tomadas de la arquitectura: un gran edificio del que cada parte ajusta de modo único en la estructura total; o del cuerpo humano, como un todo orgánico que lo abarca todo; o de la vida en sociedad, como una gran jerarquía, con Dios como el *ens realissimum* en la cúspide de dos sistemas paralelos —el orden feudal y el orden natural— que se prolonga hacia abajo de Él, y que hacia arriba lo alcanza obediente a su voluntad. O es visto como la gran cadena del ser, la analogía platónico-cristiana del árbol del mundo, Yggdrasil, que eslabona tiempo y espacio y todo lo que estos contienen. O ha sido representado con una analogía tomada de la música, como una orquesta en la que cada instrumento o grupo de instrumentos tiene su propio tono para tocar la partitura polifónica infinitamente rica. Cuando, después del siglo XVII, las metáforas armónicas remplazaron las imágenes polifónicas, ya no se concebía a los instrumentos tocando melodías específicas, sino como productores de sonidos que, aunque no pudieran ser totalmente inteligibles a un grupo dado de intérpretes (y hasta pudiesen resultar discordantes o superfluos, tomados aisladamente), contribuían al diseño total, perceptible solo desde un punto mucho más elevado.

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de las muchas versiones diferentes de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *logos* de los estoicos y de las iglesias cristianas y sus ramas secularizadas. El avance de las ciencias naturales generó más versiones de esta imagen, empíricamente concebidas, así como símiles antropomórficos: la Dama Naturaleza que ajusta las tendencias en conflicto (como en Hume y Adam

Smith), o la Señora Naturaleza, que enseña el mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses), la naturaleza encamada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos, han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón monístico unificador está en el corazón mismo del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental. Esta es la roca sobre la que se han basado las vidas y creencias occidentales, y Maquiavelo parece haberla hendido. Un cambio tan grande no puede, desde luego, deberse a los actos de un solo individuo. Difícilmente hubiera tenido lugar en un orden social y moralmente estable; sin duda muchos otros, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió la mecha fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. Pretender racionalidad en asuntos de conducta es pretender que, en principio, sea posible encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión.

Cuando esas soluciones se discutían en periodos anteriores, solía aceptarse que cabía concebir o al menos bosquejar la sociedad perfecta, pues de otra manera, ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Tal vez no fuesen realizables aquí, en la tierra. Los hombres podían ser demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O decían (algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El príncipe*) que lo que faltaba eran medios técnicos, que nadie había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos lo bastante avanzados ni tecnológica ni educativa ni moralmente. Pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los autores de utopías, de Moro en adelante, tenían una visión de lo que a los hombres les faltaba; afirmaban, por decirlo así, ser capaces

de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición —la corriente central del pensamiento— es falaz. Pues si su posición es válida resulta imposible construir siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes —llamémoslas las cristianas y las paganas— que son —no meramente en la práctica sino en principio— incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se concentra en el mundo del más allá —si sus ideas están infectadas aunque sea formalmente con tal visión— no será probable que den todo lo que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio no siempre son necesidades malas e inescapables, sino que pudieran tener valor supremo por sí mismas, las gloriosas victorias sobre la fortuna que alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse, ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si solo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità* —de las leyes que gobiernan la naturaleza y las vidas humanas— por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de la vida social?

Abandonar la persecución de metas seculares podría conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun así, ¿es lo peor que puede suceder? Cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o entre cualquiera de ellos y los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos IV a. C. y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y los empiristas europeos de la edad moderna, coincidían en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines correctos en pos de los cuales debían ir los hombres, los que los volvería libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaban que todos los hombres, en todas las circunstancias, tenían un mismo fin, otros que había fines diferentes para hombres de diferentes clases o en medios históricos diferentes. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, a los metafísicos los empiristas, a los teístas los ateos. Había un profundo desacuerdo en

cuestiones morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, sugirió jamás fue que pudieran existir fines —fines en sí mismos, en términos exclusivos de los cuales todo lo demás quedaba justificado— que fueran igualmente últimos, pero incompatibles entre sí, que pudiera no existir una norma universal única que le permitiera a alguien elegir racionalmente entre ellos.

Esta fue sin duda una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente, y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué pasaba si descubrían que estaban compelidos a elegir entre dos sistemas inconmensurables, a elegir como lo hacían, sin la ayuda de una vara de medir infalible que garantizara que una forma de vida era superior a todas las demás y podría usarse para demostrar esto a satisfacción de todos los hombres racionales? ¿Estaba implícita, tal vez, esta horrible verdad en la exposición de Maquiavelo, que ha disgustado la conciencia moral de los hombres y ha rondado desde entonces en su mente de manera tan permanente, tan obsesiva?

Maquiavelo no se lo planteó. No enfrentó problemas ni sufrimientos; no mostró señales de escepticismo ni relativismo; escogió su lado, y no manifestó interés por los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pace* Croce y los otros defensores de la interpretación del «humanista angustiado») no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó solo a quienes vinieron después de él y no estaban dispuestos, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual estos eran parte; ni, por otro lado, a negar la validez de por lo menos la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos, y los valores y perspectivas (en gran medida paganos) que lo acompañaban, corporizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, aún despierta pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, suele ocurrir que haya propuesto una tesis que disgusta una *idée reçue* hondamente establecida, tesis que aquellos que

desean aferrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desechar o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx.

Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo —los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así— en la mente de sus lectores, la colisión y la aguda inconformidad moral subsecuentes, lo que, a lo largo de los años, ha sido responsable de los desesperados esfuerzos por interpretar sus doctrinas a modo de representarlo como un cínico y por lo tanto, en última instancia, como un defensor superficial del poder político, o como un satánico, o como un patriota que da recetas para situaciones particularmente desesperadas que raras veces se presentan, o como un contemporizador, o como un político amargado y fracasado, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta expresar, o como el ilustrado traductor a términos empíricos de antiguos principios sociales universalmente aceptados, o como un criptorrepblicano satírico (descendiente de Juvenal, precursor de Orwell), o como un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que se le han asignado antes e incluso ahora.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero me parece que concentrarse en uno u otro como constituyente de su esencial y «verdadero» carácter es un argumento que parte de la renuencia a encarar, aún más a discutir, la incómoda verdad que descubrió inintencional, casi casualmente: que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles entre sí; que puede haber un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse «filosófico») y no meramente material a la noción de una solución última única que, de lograrse, crearía la sociedad perfecta.

III

Pero si tal solución no puede formularse ni aun en principio, se transforman todos los problemas políticos, y de hecho también los morales. No es una división de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio común a los sistemas entre los que se puede hacer una elección racional. No es rechazar el cristianismo en pro del paganismo (aunque Maquiavelo claramente prefirió a este último), ni al paganismo en favor del cristianismo (que, cuando menos en su forma histórica, le parecía incompatible con las necesidades básicas de los hombres normales), sino ponerlos uno junto al otro con la implícita invitación a los hombres a escoger entre una vida privada, buena, virtuosa, o una existencia social buena y exitosa, pero no ambas.

Lo que mostró Maquiavelo (al igual que Nietzsche), al que muchas veces se ensalza por arrancar las máscaras de hipocresía, revelando brutalmente la verdad, y cosas por el estilo, no es que los hombres profesen una cosa y hagan otra (aunque sin duda también lo hace ver), sino que quienes asumen que ambos ideales son compatibles, o que tal vez son uno y el mismo ideal, y no permiten que esta suposición sea puesta en duda, son culpables de mala fe (como la llaman los existencialistas, o de «falsa conciencia», para usar la fórmula marxista), como lo revela su verdadero comportamiento. Maquiavelo desenmascara no solo a la moralidad oficial —las hipocresías de la vida cotidiana— sino a uno de los fundamentos de la tradición filosófica central occidental, la creencia en la compatibilidad última de todos los valores genuinos. Él no siente desilusión. Ha hecho su elección. Parece totalmente despreocupado, apenas consciente, en realidad, de que está rompiendo con la moralidad tradicional de Occidente.

Pero lo que sus escritos han dramatizado, si no para él mismo sí para los siglos que siguieron, es esto: ¿qué razón tenemos para suponer que la justicia y la misericordia, la humildad y la *virtù*, la felicidad y el conocimiento, la gloria y la libertad, la magnificencia y la santidad, coincidirán siempre, o siquiera serán compatibles? Después de todo, la justicia poética no se llama así porque acontezca sino porque no se da con mucha frecuencia en la prosa de la vida ordinaria, donde, *ex hypothesi*, funciona un tipo muy diferente de justicia: «un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo». Entonces, ¿cómo hablar

de derechos indestructibles, ya sea en el sentido medieval o en el liberal? El hombre sabio debe quitarse las fantasías de la cabeza y tratar de alejarlas de la cabeza de los demás o, si son demasiado resistentes, cuando menos, como recomendaban Pareto o el Gran Inquisidor de Dostoievski, explotarlas como medio hacia una sociedad viable.

«La marcha de la historia del mundo está fuera de la virtud, el vicio o la justicia», dijo Hegel. Si se sustituye «la marcha de la historia» por «una patria bien gobernada», y se interpreta la noción de virtud de Hegel tal como la entienden los cristianos o los hombres comunes, entonces Maquiavelo es uno de los primeros en proponer esta doctrina. Como todos los grandes innovadores, no carece de antecesores. Pero los nombres de Palmieri y Pontano, y aun de Carneades y Sexto Empírico, han dejado poca huella en el pensamiento europeo.

Croce insistió, atinadamente, en que Maquiavelo no es indiferente, cínico ni irresponsable. Su patriotismo, su republicanismo, su dedicación no están en duda. Sufrió por sus convicciones. Pensaba continuamente en Florencia y en Italia, y en cómo salvarlas. Sin embargo, no son su carácter, sus dramas, su poesía, sus historias, sus actividades diplomáticas o políticas, lo que le ha dado su fama única.^[105] Ni puede esta deberse solo a su imaginación psicológica o sociológica. Con frecuencia su psicología es excesivamente primitiva. Apenas parece tener en cuenta la posibilidad de un altruismo sostenido y genuino; se rehúsa a considerar los motivos de quienes están dispuestos a luchar contra enormes desigualdades, los que ignoran la *necessità* y no temen perder su vida por una causa sin esperanza.

Su desconfianza hacia las actitudes no terrenales, los principios absolutos divorciados de la observación empírica, es fanáticamente poderosa —casi romántica— en su violencia; lo embriaga la visión del gran príncipe que mueve a los seres humanos como si fuesen teclas de un instrumento. Asume que las sociedades diferentes deben estar siempre en guerra entre sí, dado que tienen propósitos distintos. Ve la historia como un interminable proceso de competencia implacable, en la que la única meta que pueden tener los hombres racionales es lograr el éxito a ojos de sus contemporáneos y de la posteridad. Sabe hacer bajar las fantasías a tierra pero asume, como diría Mill quejándose de Bentham, que con eso basta.

Concede demasiado poco a los impulsos ideales de los hombres. No tiene ningún sentido histórico y poco sentido de la economía. No tiene ni la menor sospecha del progreso tecnológico que está a punto de transformar la vida política y social, y en particular el arte de la guerra. No entiende cómo se desarrollan y transforman individuos, comunidades o culturas. Al igual que Hobbes, asume que el argumento o motivo de la autopreservación automáticamente se impone por encima de todos los demás.

Les dice a los hombres que, por sobre todas las cosas, no sean tontos: seguir un principio que los puede llevar a la ruina es absurdo, cuando menos si se juzga con normas terrenales; menciona respetuosamente otras normas, pero no muestra interés en ellas; quienes las adoptan no podrán crear nada que perpetúe su nombre. Sus romanos no son más reales que las estilizadas figuras de sus brillantes comedias. Sus seres humanos tienen tan poca vida interior o capacidad para la cooperación o la solidaridad social que, como en el caso de las criaturas de Hobbes, no muy diferentes, es difícil ver cómo podrían desarrollar la suficiente confianza recíproca para crear un todo social duradero, aunque fuese bajo la perpetua sombra de una violencia cuidadosamente regulada.

Muy pocos podrían negar que los escritos de Maquiavelo, en particular *El príncipe*, han escandalizado a la humanidad más profunda y continuamente que cualquier otro tratado político. La razón de esto — permítaseme decirlo una vez más — no es el descubrimiento de que la política es el juego del poder; de que las relaciones políticas entre comunidades independientes y dentro de ellas involucran el uso de la fuerza y el fraude, y no tienen relación con los principios profesados por los jugadores. Este conocimiento es una idea antigua y consciente acerca de la política, tan antigua como Tucídides y Platón. Ni se debe solo a los ejemplos que ofrece sobre el éxito en la adquisición y posesión del poder; la descripción de la masacre de Sinigaglia o el comportamiento de Agátocles u Oliverotto da Fermo no es ni más ni menos horrenda que ciertos relatos similares en Tácito o en Guicciardini. La proposición de que el crimen puede pagar no es nada nuevo en la historiografía occidental.

Tampoco es meramente su recomendación de medidas inhumanas lo que tanto disgusta a sus lectores: Aristóteles había concedido mucho antes

que se pueden presentar situaciones excepcionales, que los principios y las reglas podían no ser aplicables a todas las circunstancias; el consejo a los gobernantes en la *Política* es bastante duro; Cicerón es consciente de que las situaciones críticas demandan medidas excepcionales; *ratio publicae utilitatis*, *ratio status*, era algo familiar en el pensamiento de la Edad Media. «La necesidad no conoce ley» es un sentimiento tomista; Pierre de Auvernia dice en gran medida lo mismo. Harrington lo repitió en el siglo siguiente, y Hume lo aplaudió.

Ni estos ni tal vez ningún otro pensador consideró que estas opiniones fueran originales. Maquiavelo no creó la *raison d'état* ni hizo mucho uso de ella. Realzó la importancia de la voluntad, el arrojo, la destreza, a expensas de las reglas trazadas por la tranquila *ragione*, a la cual hubiesen acudido sus colegas de la *Pratiche Fiorentini* y tal vez los de los Jardines Oricellari. Eso hizo Leon Battista Alberti cuando declaró que la fortuna solo aplasta a los débiles y a los pobres; eso hicieron poetas contemporáneos; eso también, con su modo propio, hizo Pico della Mirandola en su gran apóstrofe a los poderes del hombre que, a diferencia de los ángeles, pueden transformarse de cualquier modo, y que representa la imagen ardiente que está en el corazón del humanismo europeo tanto del norte como del Mediterráneo.

Mucho más original, como se ha observado frecuentemente, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, por audaz que fuese en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los conmocionó fue otra cosa.

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente en la senda de la posteridad. Emana de su reconocimiento *de facto* de que fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro; que sistemas enteros de valores pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no tan solo en circunstancias excepcionales, como resultado de una anomalía,

accidente o error —el choque de Antígona y Creón o la historia de Tristán — sino (y esto sin duda era nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para quienes creen que esos choques son raros, excepcionales y desastrosos, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa para la cual, como ser racional, uno no puede prepararse (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El príncipe*, *Los discursos*, *La mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge porque sabe lo que quiere y está dispuesto a pagar el precio. Se escoge la civilización clásica antes que el desierto tebano, Roma y no Jerusalén, digan lo que digan los sacerdotes, porque esa es su naturaleza — él no es existencialista o individualista romántico *avant la parole*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio, él se encoge de hombros. Esas personas no son para él. No tiene nada que decirles, nada que discutir con ellos. Todo lo que les importa a quienes concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse en política o en educación o en cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los hace ineptos para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo afirme explícitamente que hay un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que deriva de la conducta que admira y la que condena. Parece dar por hecha la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despectivas o paternalistas, o palabras adecuadas acerca de la interpretación indebida del cristianismo.^[106] Esto preocupa o enfurece a los que están más en desacuerdo con él, sobre todo porque va contra sus convicciones sin dar la impresión de ser consciente de ello, y recomienda medios perversos como los más obviamente sensatos, algo que solo rechazarán los tontos o los visionarios.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava un supuesto importante del mundo occidental: que en algún punto del pasado o del futuro, en este mundo o en el próximo, en la Iglesia o en el laboratorio, en

las especulaciones del metafísico, en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del buen hombre sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más de una respuesta igualmente válida a la pregunta, es falso) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de ese ideal se vuelve no solo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Sin duda se puede ver que esto resultaría insoportable para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los que se criaron en religiones o, en todo caso, en un sistema moral, social o político monista, que ver que muestra una ruptura. Esta es la daga de la que habla Meinecke, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado; aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no lleva la cicatriz de esta, pues él siguió siendo monista, aunque pagano.

Indudablemente Maquiavelo fue culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la proposición totalmente distinta de que los ideales humanos más convencionales —basados en las ideas de ley natural, amor fraterno y bondad humana— eran irrealizables, y que los que actuaban a partir del supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuía esta dudosa proposición a la Antigüedad, creyendo que había sido verificada por la historia. La primera de esas aserciones ataca la raíz de todas las doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar, o cuando menos de formular, soluciones finales; la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en todo caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente; los tipos idealizados del griego de Pericles o del romano de la antigua república pueden ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que tal cosa fuera concebible), pero en la práctica —sobre todo en la historia a la cual nuestro autor se acercó en busca de ejemplos, si no de pruebas— rara vez se presentan tipos puros; se pueden concebir sin demasiada dificultad intelectual mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal

que no calzan en las clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero a un supuesto central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. Meramente da por sentada la superioridad de la *antiqua virtus* romana (lo que puede resultar muy exasperante para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana tal como la enseña la Iglesia. Menciona unas palabras al pasar acerca de lo que podría haber llegado a ser el cristianismo, pero no espera que cambie su real carácter. Ahí deja las cosas. El que crea en la moralidad cristiana y vea a la comunidad cristiana como su personificación, pero al mismo tiempo acepte en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechace la herencia secular de Roma, está en un predicamento y se enfrenta a un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no solo no ha sido resuelto sino que es insoluble. Este es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibniz, ha amarrado el autor de *El príncipe*, un nudo que puede cortarse, pero no desatarse.^[107] A eso se deben los esfuerzos por diluir sus doctrinas, o interpretarlas a modo de arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo es posible que la duda infecte a toda construcción monista. El sentido de certidumbre de que en algún lado hay un tesoro escondido —la solución final de nuestros males— y al que alguna senda debe conducir (pues en principio tiene que ser descubrible); o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que si hasta la fecha no hemos hallado la solución con la que todos los intereses se verán armonizados es solo por falta de habilidad, por estupidez o mala fortuna, esta creencia fundamental del pensamiento político de Occidente ha sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres esto debería ser suficiente para comprender los interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El príncipe* y *Los discursos* o para justificarlos.

Esta es la implicación negativa. Hay también una positiva y que pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. Mientras la verdadera

meta sea un solo ideal, siempre les parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que haga falta para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no todos los valores son compatibles entre sí, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que no estamos moralmente preparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan de modo diferente); si la racionalidad y el cálculo solo pueden aplicarse a medios o fines subordinados, pero nunca a fines últimos, emerge un cuadro diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si solo hay una solución al enigma, el único problema es entonces, primero, cómo encontrarla, luego cómo llevarla a cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para los monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), la senda se abre al empirismo, el pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que deseaban sobrevivir se dieron cuenta de que tenían que tolerar el error. Gradualmente llegaron a ver méritos en la diversidad y así se volvieron escépticos ante las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar algo en la práctica, otra es justificarlo racionalmente. Los «escandalosos» escritos de Maquiavelo dieron inicio a este último proceso. Este fue un parteaguas de gran importancia y sus consecuencias intelectuales, para nada deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica) las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo seguramente hubiera condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta búsqueda del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, capaz de disciplinar a

hombres ingobernables contra fuerzas enormes dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de sí mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él— peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres tomaran conciencia de la necesidad de hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se podía mantener a ambas diferenciadas). Su logro es de primer orden, aunque solo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que salió a la luz (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Sin duda los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica el conflicto que hizo explícito Maquiavelo, quien convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha sanado. Conocer lo peor no siempre es quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Esta es la dolorosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente sino, en forma tal vez más efectiva, relegando la moral tradicional, nunca criticada, al reino de la utopía. O en todo caso esto es lo que quiero sugerir. Donde existen más de veinte interpretaciones, la adición de una más no puede considerarse una impertinencia. En el peor de los casos no sería sino otro intento por resolver el problema, ahora de más de cuatrocientos años de antigüedad, que Croce, al final de su larga vida, presentó como «Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli».^[108]

III. EL DIVORCIO ENTRE LAS CIENCIAS Y LAS HUMANIDADES

I

Mi tema es la relación entre las ciencias naturales y las humanidades, más en particular la creciente tensión entre ellas, y especialmente el momento de su gran divorcio, que había venido gestándose desde hacía algún tiempo y se hizo claro absolutamente para todos. No fue un divorcio entre «dos culturas»; ha habido muchas culturas en la historia de la humanidad, y su variedad ha tenido poco o nada que ver con las diferencias entre las ciencias naturales y las humanidades. He tratado —pero he fallado completamente— de comprender lo que se quiere decir al describir como culturas estos dos grandes campos de la investigación humana; pero parece que se les han adjudicado asuntos un tanto diferentes, y aquellos que han trabajado y están trabajando sobre el punto han perseguido distintos propósitos y métodos, algo que, para bien o para mal, llegó a hacerse explícito en el siglo XVIII.

Comienzo con una tradición en la que muchos científicos eminentes aún se sostienen: la tradición de los que creen que es posible lograr un progreso constante en toda la esfera del conocimiento humano; que en última instancia los métodos y las metas son, o deberían ser, idénticos en toda esta esfera; que la senda hacia el progreso con bastante frecuencia ha sido bloqueada por la ignorancia, la fantasía, el prejuicio, la superstición y otras formas de sinrazón; que en nuestros días hemos alcanzado un nivel en que

los logros de las ciencias naturales son tales que es posible derivar su estructura de un único grupo integrado de principios o reglas claras que, si se aplican correctamente, hacen posible un progreso posterior indefinido en el desentrañamiento de los misterios de la naturaleza.

Este acercamiento se desprende de una tradición central del pensamiento occidental que se remonta por lo menos hasta Platón. Me parece que descansa cuando menos en tres supuestos básicos: a) que cada pregunta genuina tiene una respuesta verdadera y solo una; todas las otras son falsas. A menos que esto sea así, la pregunta no puede ser una verdadera pregunta: en algún punto hay una confusión. Esta posición, que han hecho explícita algunos filósofos empiristas modernos, ha sido cuestionada con igual firmeza por las opiniones de sus predecesores teológicos y metafísicos, contra los cuales se han comprometido en una guerra larga e intransigente. b) El método que conduce a las soluciones correctas para todos los problemas genuinos es de carácter racional, y en esencia, si no en la aplicación detallada, es idéntico en todos los campos. e) Estas soluciones, sean descubiertas o no, son verdaderas universal, eterna e inmutablemente; verdaderas para todos los tiempos, todos los lugares y todos los hombres; como en la vieja definición de la ley natural, son *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

Las opiniones dentro de esta tradición, desde luego, han diferido acerca de dónde hay que buscar las respuestas; algunos pensaron que solo podían ser descubiertas por especialistas formados, digamos, en el método dialéctico platónico, o en los tipos de investigación más empíricos de Aristóteles o en los métodos de varias escuelas sofistas, o de los pensadores que trazan su descendencia desde Sócrates. Otros sostenían que tales verdades eran más accesibles a hombres de alma pura e inocente, cuyo entendimiento no había sido corrompido por sutilezas filosóficas, la complejidad de la civilización o las destructivas instituciones sociales, como, por ejemplo, sostuvieron a veces Rousseau y Tolstoi. Hubo algunos, especialmente en el siglo XVII, que creían que la única senda verdadera era la de los sistemas basados en la percepción racional (el razonamiento matemático ofrecía un ejemplo perfecto), que producía verdades *a priori*; otros hicieron descansar su fe en hipótesis confirmadas o refutadas por el

experimento y la observación controlados; todavía otros preferían confiar en lo que les parecía simple sentido común —*le bon sens*—, reforzado por la observación cuidadosa, el experimento, el método científico, pero no reemplazable por las ciencias; y se han señalado otros caminos hacia la verdad. Lo que es común a todos los pensadores de este tipo es la creencia de que solo hay un verdadero método, o combinación de métodos; y lo que no puede ser contestado así no puede ser contestado de modo alguno. La implicación de esta posición es que el mundo es un solo sistema que puede ser descrito y explicado por el uso de métodos racionales; con el corolario práctico de que si la vida del hombre tiene que ser organizada y no dejada al caos y al juego de la suerte y de la naturaleza incontrolada, solo puede serlo a la luz de tales leyes y principios.

No es sorprendente que esta opinión haya sido más sólidamente sostenida y más influyente a la hora de los grandes triunfos de las ciencias naturales —que representan, sin duda, un logro mayor, si no el mayor, de la mente humana— y especialmente, por lo tanto, en el siglo XVII, en Europa Occidental. Desde Descartes y Bacon y los seguidores de Galileo y Newton, desde Voltaire y los enciclopedistas hasta Saint-Simon y Comte y Buckle y, en nuestro mismo siglo, H. G. Wells y Bernal y Skinner y los positivistas vieneses, con su ideal de un sistema unificado para todas las ciencias, naturales y humanas, este ha sido el programa de la Ilustración moderna, y ha desempeñado un papel decisivo en la organización social, legal y tecnológica de nuestro mundo. Tal vez más pronto o más tarde esto habría de provocar una reacción de quienes creían que las construcciones de la razón y de la ciencia, de un solo sistema que lo abarcara todo, y que pretendiera explicar la naturaleza de las cosas, o quisiese ir más allá y dictar, a la luz de esto, lo que se debería hacer, ser y creer, fueran en alguna forma restrictivas, un obstáculo para su propia visión del mundo, cadenas sobre su imaginación, sus sentimientos o su voluntad, una barrera a la libertad social o política.

No es la primera vez que ocurre este fenómeno; el dominio de las escuelas filosóficas de Atenas en el periodo helenístico fue acompañado por un notable incremento de los cultos místicos y de otras formas de ocultismo y emocionalismo en los que buscaban una salida los elementos

no racionales del espíritu humano. Hubo una revuelta cristiana generalizada contra los grandes sistemas legales organizados, fuera el de los judíos o el de los romanos; hubo rebeliones medievales antinómicas contra el establecimiento escolástico y la autoridad de la Iglesia; los movimientos de este tipo, desde los cátaros hasta los anabaptistas, son prueba suficiente de ello; la Reforma fue precedida y seguida por la presencia de poderosas corrientes místicas e irracionalistas. No me demoraré en manifestaciones más recientes, en el *Sturm und Drang* alemán, en el romanticismo de principios del siglo XIX, en Carlyle, Kierkegaard y Nietzsche y el vasto espectro del irracionalismo moderno, tanto de la derecha como de la izquierda.

Sin embargo, no es esto de esto de lo que quiero ocuparme, sino del ataque crítico a la pretensión total del nuevo método científico de dominar el campo entero del conocimiento humano, en sus formas ya metafísicas — *a priori*—, ya empíricas-probabilísticas. Este ataque, sea que sus causas fueran psicológicas o sociales (y me inclino a creer que se debieron, cuando menos en parte, a una reacción de los humanistas, especialmente de los cristianos antimaterialistas, inclinados a la mirada interior, contra el avance todopoderoso de las ciencias físicas), se basaba a su vez en un argumento racional, y a su tiempo condujo al gran divorcio entre las ciencias naturales y las humanidades —*Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*—, divorcio cuya validez ha sido puesta en duda desde entonces y sigue siendo hasta hoy un asunto central y muy controversial.

Como todo el mundo sabe, los grandes triunfos de la ciencia natural en el siglo XVII le dieron inmenso prestigio a los seguidores del método científico. Los grandes liberadores de la época fueron Descartes y Bacon, que llevaron la oposición a la autoridad de la tradición, la fe, el dogma o la norma a todas las provincias del conocimiento y de la opinión, equipados con armas usadas durante el Renacimiento y, de hecho, desde antes. Aunque se evitó muy cautamente el desafío abierto a la creencia cristiana, el empuje general del nuevo movimiento todo lo arrastraría ante el tribunal de la razón; las más crudas falsificaciones e interpretaciones erróneas de los textos, sobre las que abogados y clérigos habían fundado sus afirmaciones, fueron expuestas por los humanistas en Italia y los reformistas protestantes

en Francia; las apelaciones a la autoridad de la Biblia, o de Aristóteles o de la ley romana, se habían encontrado con una poderosa resistencia certeramente argumentada, con base tanto en la erudición como en los métodos críticos. Descartes hizo época con su intento por sistematizar estos métodos, notablemente en su *Discurso del método* y su aplicación correspondiente en *Meditaciones*, sus dos tratados filosóficos más populares e influyentes. *El Tratado sobre el mejoramiento de la mente*, de Spinoza, su método casi geométrico en la *Ética*, sus supuestos severamente racionalistas y su lógica rigurosa en sus obras políticas y sus críticas del Antiguo Testamento, llevaron la guerra muy adentro del campo enemigo. Bacon y Spinoza, a sus diferentes maneras, buscaron eliminar los obstáculos de un pensamiento racional y claro. Bacon expuso las que consideraba las principales fuentes de engaño: los «ídolos» de «la tribu», «la madriguera», «la plaza del mercado» y «el teatro», efectos, en su opinión, de la aceptación acrítica de la prueba de los sentidos, de las propias predilecciones, de la mala comprensión de las palabras, de las confusiones engendradas por las fantasías especulativas de los filósofos, y así por el estilo. Spinoza hizo hincapié en el grado en que las emociones nublaban la razón, y conducían a odios y temores infundados que a su vez llevaban a prácticas destructivas; de Valla a Locke y Berkeley hubo frecuentes avisos y ejemplos de falacias y confusiones debidas al mal uso del lenguaje.

La tendencia general, si no universal, de la nueva filosofía fue declarar que si la mente humana podía ser liberada de dogmas, prejuicios e hipocresía, de las oscuridades organizadas y la charlatanería aristotélica de los maestros de escuela, la naturaleza podría ser vista, finalmente, en la plena simetría y armonía de sus elementos, lo que a su vez podría ser descrito, analizado y representado por un lenguaje apropiadamente lógico: el lenguaje de las ciencias matemáticas y físicas. Leibniz parece haber creído no solo en la posibilidad de construir un lenguaje perfectamente lógico, que reflejara la estructura de la realidad, sino en algo así como una ciencia general del descubrimiento. Sus opiniones se difundieron mucho más allá de los círculos filosóficos y científicos; de hecho el conocimiento teórico era concebido aún como una provincia indivisa; las fronteras entre filosofía, ciencia, crítica, teología, no estaban netamente trazadas. Había

invasiones y contrainvasiones; gramática, retórica, jurisprudencia, filosofía, hacían incursiones dentro de los campos de la erudición histórica y el conocimiento natural, y a su vez eran atacadas por estas. El nuevo racionalismo se expandió hacia las artes creativas. Así como la Royal Society de Inglaterra se declaró formalmente en contra del uso de metáforas y otras formas del habla retórica, y exigió un lenguaje llano, literal y preciso, hubo en Francia por esa época un correspondiente rechazo de la metáfora, las expresiones embellecidas y coloridas, por ejemplo en las obras de Racine y Moliere, en los versos de La Fontaine y Boileau, escritores que dominaban la escena europea; y como se sostenía que esa exuberancia perduraba en Italia, la literatura italiana fue debidamente denunciada en Francia por la impureza de su estilo. El nuevo método buscaba eliminar todo lo que no pudiera ser justificado por el uso sistemático de métodos racionales, sobre todo las ficciones de los metafísicos, los místicos, los poetas; ¿qué eran los mitos y las leyendas sino falsedades con las que las sociedades primitivas y bárbaras fueron engañadas durante su primera, desamparada infancia? En el mejor de los casos relatos fantasiosos o distorsionados de acontecimientos o personas reales. Aun la Iglesia católica fue influida por el clima científico, y las grandes labores de archivo de los bolandistas y mauristas se condujeron con un espíritu semicientífico.^[1]

Fue bastante natural que la historia resultase una de las primeras víctimas de lo que podría llamarse el carácter positivista del nuevo movimiento científico. El escepticismo acerca de la veracidad histórica no era cosa nueva: Plutarco le atribuyó a Herodoto ignorancia y fantasía, así como invención maliciosa; y estos cargos contra la historia narrativa habían sido repetidos a intervalos por aquellos que preferían la certidumbre a la conjetura. El siglo XVI en particular, tal vez como resultado de la movilización de la historia dentro de las guerras religiosas por parte de las diversas facciones, vio un aumento del escepticismo y la duda. Cornelio Agripa, en 1531, se ocupa del descuido y las contradicciones de los historiadores y de sus desvergonzadas invenciones para cubrir su ignorancia o llenar los huecos del conocimiento donde no hay evidencias disponibles; del absurdo de idealizar los personajes de los principales actores de la

historia. Se refiere a la deformación de los hechos debida a las pasiones de los historiadores —anhelos, odios y temores, deseos de complacer a un mecenas, motivos patrióticos, orgullo nacional— Plutarco glorificó a los griegos comparándolos con los romanos, y en su tiempo autores polémicos alababan las virtudes de los galos sobre las de los francos, y viceversa. ¿Cómo puede emerger la verdad en estas condiciones? En la misma vena Patrizzi, a finales del siglo, declara que toda la historia finalmente descansa en evidencias de los testigos presenciales, y alega que quienes están allí probablemente están interesados en sus asuntos, y por lo tanto, tienden a ser parciales, mientras que los que pueden permitirse ser objetivos, porque son neutrales y no parte interesada, es improbable que vean la evidencia celosamente preservada por los partidarios, y tienen que depender de los informes tendenciosos de las partes interesadas.

Tal pirronismo crece con el siglo; es característico de Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer y, desde luego, mucho más entrada la centuria y en una forma más extrema, de Pierre Bayle, para no tomar sino unos pocos ejemplos. En tanto la historia sea vista como una escuela de virtudes, cuyo propósito sea celebrar a los buenos y revelar a los malos, mostrar la maldad, mostrar el inalterable carácter de la naturaleza humana en todas las épocas, y, por doquier, ser simplemente filosofía moral y política que enseña mediante ejemplos, podría no importar mayormente que tal historia fuera o no exacta. Pero una vez que se afirma el deseo de verdad por la verdad misma, o nace algo más novedoso, el deseo de crear una ciencia avanzada —acumular conocimiento, saber más que nuestros predecesores y ser conscientes de esto— ello conduce a darse cuenta de que esto puede lograrse solo si los especialistas de reputación en la disciplina reconocen la validez de los mismos principios y métodos y pueden poner a prueba las conclusiones de los otros, tal como ha ocurrido (y sigue ocurriendo) en física, matemática o astronomía y en todas las nuevas ciencias. Esta nueva perspectiva es la que hace tan precarias las pretensiones de considerar a la historia como una provincia del conocimiento.

El ataque más formidable vino en buena medida de Descartes. Sus opiniones son bien conocidas: la verdadera ciencia descansa en premisas axiomáticas, de las cuales, mediante el uso de reglas racionales, se pueden

sacar conclusiones irrefutables; así procedemos en geometría, en álgebra, en física. ¿Dónde están los axiomas, las reglas de transformación, las conclusiones inescapables en los escritos históricos? El progreso del verdadero conocimiento es el descubrimiento de verdades eternas, inalterables, universales; cada generación de buscadores de la verdad se yergue sobre los hombros de sus predecesores y comienza donde estos acabaron, añadiendo lo suyo a la creciente suma del conocimiento humano. Claramente este no es el caso de los textos de historia ni, por cierto, del campo de las humanidades en general. ¿Dónde, en esta provincia, está el edificio único y siempre creciente de la ciencia? Un niño sabe hoy más geometría que Pitágoras; ¿qué conocen nuestros más grandes eruditos actuales de la antigua Roma que no haya sabido la sirvienta de Cicerón? ¿Qué han añadido? ¿Cuál es entonces la utilidad de todas estas sabias labores? Descartes implica que no desea evitar que el hombre se complazca en este pasatiempo —puede resultarle agradable usar así su ocio—; no es peor, dice, que aprender algún dialecto raro, como el suizo o el bajo bretón; pero no es una ocupación para nadie que esté seriamente preocupado por la acumulación del conocimiento. Malebranche rechaza la historia como chisme; a esto hacen eco otros cartesianos; aun Leibniz, que compuso una obra histórica de importancia, hace una defensa convencional de la historia como un medio de satisfacer la curiosidad acerca de los orígenes de familias o estados, y como una escuela de moral. Su inferioridad ante las matemáticas, la filosofía fundada sobre las matemáticas y las ciencias naturales, y los otros descubrimientos de la razón pura, debe ser obvia para todos los hombres que piensan.

Estas actitudes, desde luego, no acabaron con los estudios históricos. Los métodos de investigación habían avanzado muchísimo desde mediados del siglo, especialmente por el uso de las antigüedades. Monumentos, documentos legales, manuscritos, monedas, medallas, obras de arte, literatura, edificios, inscripciones, baladas populares, leyendas, podían emplearse como ayuda, y algunas aun como sustitutos de la dudosa historia narrativa. Los grandes juristas del siglo, Budé, Alciati, Cujas, Dumoulin, Hotmann, Baudouin y sus discípulos, y en el siglo siguiente Coke y Matthew Hale en Inglaterra, Vrancfik en los Países Bajos, De Gregario en

Italia y Sparre en Suecia, llevaron a cabo importantes trabajos de reconstrucción de textos legales, tanto romanos como medievales. La escuela de historiadores universales en Francia —Pasquier, Le Roy, Le Caron, Vignier, Le Popelinière y también el docto Bodin— originaron, cuando menos, la concepción de historia cultural;^[2] y fueron seguidos en el siglo XVII por autores como el abate de Saint Réal, Dufresnoy, Charles Sorel, el padre Gabriel Daniel y, desde luego, Boulanvilliers y Fénelon. Estos primeros esquemas de historia cultural, y en particular la creciente conciencia de las diferencias entre distintas sociedades, épocas, civilizaciones, más que las similitudes, fueron un paso nuevo que, a su debido tiempo, revolucionó las nociones históricas. No obstante sus sustentadores demostraron una mayor propensión a denunciar la erudición inútil y a elaborar programas de lo que deberían hacer los historiadores que a indicar métodos precisos para desarrollar estas tareas o, de hecho, a llevarlas a cabo. Mucho de esto fue metahistoria o teorías de la historia, más que escritos históricos concretos. Más aún, el modelo científico (o «paradigma») que dominó el siglo, con su fuerte implicación de que solo lo que era cuantificable o cuando menos medible —aquello a lo que en principio podían aplicársele métodos matemáticos— era real, reforzó marcadamente la antigua convicción de que para cada pregunta había solo una verdadera respuesta, universal, eterna, inmutable; era o parecía ser así en matemáticas, física, mecánica y astronomía, y pronto lo sería en química, botánica, zoología y otras ciencias naturales, con el corolario de que el criterio más confiable de la verdad objetiva era la demostración lógica, o la medición o por lo menos una aproximación a esto.

La teoría política de Spinoza es un buen ejemplo de este abordaje; él supone que la respuesta racional a la pregunta de cuál es el mejor gobierno para los hombres es, en principio, descubrible para cualquiera, en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Si los hombres no han descubierto antes estas soluciones eternas debe ser a causa de la debilidad, o el oscurecimiento de la razón por la emoción, o tal vez por la mala suerte; presumiblemente las verdades de las que suponía estaba dando una demostración racional podían haber sido descubiertas y aplicadas por la razón humana en cualquier época, de modo que la humanidad se hubiera

ahorrado muchos males. Hobbes, un empirista, pero asimismo dominado por un modelo científico, también presupone esto. La noción de tiempo, cambio, desarrollo histórico, no afecta estas opiniones. Además, estas verdades, al ser descubiertas, aumentarán el bienestar humano. En consecuencia el motivo de la búsqueda no es la curiosidad o el deseo de conocer la verdad en cuanto tal, meramente como utilitaria, como la promoción de una mejor vida sobre la tierra haciendo al hombre más racional y por lo tanto más sabio, más justo, virtuoso y feliz. Los fines del hombre están dados ya sea por Dios o por la naturaleza. La razón, liberada de sus trabas, descubrirá lo que son; lo único necesario es encontrar los medios correctos para su logro.

Este es el ideal desde Francis Bacon hasta H. G. Wells y Julian Huxley, y el de muchos que, en nuestros días, creen en los acuerdos morales y políticos basados en una teoría científica de la sociología y la psicología. La figura más famosa en todo este movimiento, no en el de la ciencia misma sino en la aplicación de sus descubrimientos a las vidas de los hombres, y de hecho su más talentoso propagandista, fue Voltaire. Su primero y más fuerte opositor fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. El contraste entre sus opiniones podría servir para arrojar luz sobre la diferencia radical de actitudes que acarrearón una división crucial de los caminos.

II

Voltaire es la figura central de la Ilustración porque aceptó sus principios básicos y usó todo su incomparable ingenio, energía, habilidad literaria y brillante malicia para propagar estos principios y causar estragos en el campo enemigo. El ridículo mata con más seguridad que la indignación salvaje, y Voltaire probablemente hizo más por el triunfo de los valores de la civilización que ningún otro escritor. ¿Cuáles eran esos principios? Permítaseme repetir la fórmula una vez más: hay verdades eternas, intemporales, idénticas en todas las esferas de la actividad humana, ya sea

moral o política, social o económica, científica o artística; y hay solo una manera de reconocerlas: por medio de la razón, que Voltaire interpretó no como un método deductivo de lógica o matemáticas, que era algo demasiado abstracto y sin relación con los hechos y necesidades de la vida diaria, sino como *le bon sens*, el buen sentido que, aunque tal vez no pueda conducir a la absoluta certidumbre, logra un grado de verosimilitud o probabilidad absolutamente suficiente para los asuntos humanos, para la vida pública y privada. No muchos hombres están dotados de esta excelente facultad, pues la mayoría parecen ser incurablemente estúpidos, pero esos pocos que la poseen son responsables de los mejores momentos de la humanidad. Todo lo que hay de valioso en el pasado son esos mejores momentos; solo de ellos podemos aprender cómo hacer hombres buenos, esto es, sensatos, racionales, tolerantes o, en todo caso, menos brutales, estúpidos y crueles; cómo hacer leyes y gobiernos que promuevan la justicia, la belleza, la libertad y la felicidad y disminuyan la brutalidad, el fanatismo, la opresión de que está llena la mayor parte de la historia de la humanidad.

La tarea de los historiadores modernos es clara: describir y celebrar esos momentos de elevada cultura y contrastarlos con la oscuridad reinante, las edades bárbaras de la fe, el fanatismo y los actos crueles y estúpidos. Para ello deben prestar más atención que los antiguos a «costumbres, leyes, maneras, comercio, finanzas, agricultura, población», y también al negocio, la industria, la colonización y el desarrollo del gusto. Esto es mucho más importante que los relatos de guerras, tratados, instituciones políticas, conquistadores, tablas dinásticas, asuntos públicos, a los que los historiadores, hasta ahora, han dado la mayor importancia. Nos cuenta Voltaire que *Madame du Châtelet* le dijo: «¿Qué sentido tiene para una francesa como yo... saber que en Suecia Egil sucedió al rey Haquin; o que Otman fue hijo de Ortugul?». Tenía toda la razón; el propósito del trabajo que él escribió ostensiblemente para la ilustración de esta dama (el famoso *Essai sur les mœurs*) es, por lo tanto, no «saber en qué año un príncipe, que no merece ser recordado, sucedió a otro príncipe bárbaro de alguna nación primitiva». «Deseo mostrar cómo llegaron a existir las sociedades humanas, cómo se vivió la vida doméstica, qué artes se cultivaron, más que volver a

contar la vieja historia de desastres y desgracias... esos ejemplos familiares de la malicia y la depravación humanas». Intenta volver a narrar los logros de «el espíritu humano en la más ilustrada de las épocas», pues solo lo que es digno de mención es digno de la posteridad.

La historia es un desierto árido con pocos oasis. Solo hay cuatro grandes épocas en Occidente en las que el espíritu humano se eleva a su total estatura y crea civilizaciones de las que puede estar orgulloso: la época de Alejandro, en la que incluye la época clásica de Atenas; la época de Augusto, en la que incluye la República romana y el imperio en su culminación; Florencia durante el Renacimiento, y la época de Luis XIV en Francia. Voltaire asume que son civilizaciones elitistas, impuestas sobre las masas por oligarquías ilustradas, por la falta de valor y raciocinio de aquellas, que solo quieren ser divertidas y engañadas, y así son presa natural de la religión, es decir, para él, superstición abominable. «Solo los gobiernos pueden... elevar o disminuir el nivel de las naciones».

El supuesto básico es, desde luego, que las metas perseguidas en estas cuatro grandes culturas son en última instancia las mismas: la verdad, la luz, son iguales en cualquier parte, y es erróneo considerar que tienen miríadas de formas. Más aún, es absurdo confinar el examen a Europa y esa porción del Cercano Oriente de la que brotan poco más que las crueldades, el fanatismo y las creencias faltas de sentido de judíos y cristianos que, pese a lo que Bossuet trate de demostrar, eran y siguen siendo enemigos de la verdad, el progreso y la tolerancia. Es absurdo ignorar el enorme y pacífico reino de China, gobernado por mandarines ilustrados, o India, o Caldea u otras partes del mundo que solo la absurda vanidad de la Europa cristiana excluye de la órbita de la historia. El propósito de la misma es impartir verdades instructivas, no satisfacer la curiosidad ociosa, y esto solo puede llevarse a cabo estudiando las cimas de los logros humanos, no los valles. El historiador no debería difundir fábulas, como Herodoto, que parece una vieja que les cuenta cuentos a los niños, sino enseñarnos nuestros deberes sin dar la impresión de hacerlo, pintando para la posteridad no los actos de un hombre aislado sino el progreso del espíritu humano en las épocas más ilustradas. «Si lo único que puede decirnos es que un bárbaro sucedió a otro bárbaro en las riberas del Oxo o del Ijartes, ¿cuán útil le resultará al

público?». ¿Por qué deberíamos interesarnos en el hecho de que «Quancum sucedió a Kincum y Kincum sucedió a Quancum»? No deseamos conocer la vida de Luis el Gordo o Luis el Obstinado, ni aun la del bárbaro Shakespeare o el tedioso Milton, sino los logros de Galileo, Newton, Tasso, Addison; ¿quién quiere saber acerca de Salmanasar de Mardokempad? Los historiadores no deben atiborrar la mente de sus lectores con relatos de guerras religiosas u otras estupideces que degradan a la humanidad, a menos que sea para mostrar cuán bajo pueden hundirse los seres humanos; las historias de Felipe II de España o de Cristián de Dinamarca son relatos precautorios para prevenir a la humanidad de los peligros de la tiranía; o si, como Voltaire mismo, se escribe una vivaz y entretenida biografía de Carlos XII de Suecia, es con el único fin de apuntar a los hombres los peligros de una vida de imprudente aventura. Lo que sí vale la pena saber es por qué el emperador Carlos V no sacó más ventaja a su captura del rey Francisco I de Francia; o cuál fue el valor de unas finanzas sólidas para Isabel de Inglaterra, o Enrique IV o Luis XIV de Francia, o la importancia de la política *dirigiste* de Colbert comparada con la de Sully. Por lo que toca a los horrores también deberán ser detallados si es que queremos evitar otra noche de san Bartolomé u otro Cromwell.

La tarea del historiador, dice una y otra vez, es relatar los logros de esos períodos lamentablemente raros en los que florecieron las artes y las ciencias y se hizo producir a la naturaleza para las necesidades, la comodidad y los placeres de los hombres. Meinecke describió atinadamente a Voltaire como «el banquero de la Ilustración», el contador de sus logros, una especie de anotador en la competencia de la luz contra las tinieblas, de la razón y la civilización contra la barbarie y la religión, la Atenas y la Roma de los césares virtuosos contra Jerusalén y la Roma de los papas, Julián el Apóstata contra Gregorio Nacianceno. Pero ¿cómo vamos a decir lo que realmente ocurrió en el pasado? ¿No había Pierre Bayle arrojado terribles dudas sobre la autenticidad de determinados informes de hechos, y mostrado cuán infieles y contradictorias pueden ser las pruebas históricas? Es posible, pero no son los hechos precisos los que importan, de acuerdo con Voltaire, sino el carácter general de una época o una cultura. Los actos de hombres solos son de escasa importancia, y el carácter individual es

demasiado difícil de dilucidar; cuando apenas podemos decir cómo era el carácter de Mazarino, ¿cómo podríamos decir algo acerca de los antiguos? «Alma, carácter, motivos dominantes, toda esa suerte de cosas es un caos impenetrable que nunca puede ser captado con certidumbre. Quien después de siglos trate de desanudar este caos simplemente lo aumenta».

¿Cómo, entonces, vamos a recuperar el pasado? Por la luz de la razón natural: le *bon sens*. «Todo lo que no esté de acuerdo con la ciencia natural, con la razón, con la naturaleza (*trempe*) del corazón humano, es falso». ¿Por qué molestarnos con los delirios de los salvajes y las invenciones de los bribones? Sabemos que los monumentos son «mentiras históricas» y «que no hay un solo templo o colegio de sacerdotes, ni una sola fiesta de la Iglesia, que no se origine en alguna estupidez». El corazón humano es el mismo en todas partes, y el buen sentido basta para hallar la verdad.

Le bon sens le fue muy útil a Voltaire; lo capacitó para desacreditar mucha propaganda clerical y muchos absurdos ingenuos y pedantes. Pero también le dijo que los imperios de Babilonia y Asiria no pudieron haber coexistido puerta con puerta en un espacio tan confinado; que las leyendas de las prostitutas del templo eran claras tonterías; que Ciro y Creso eran seres de ficción; que Temístocles no pudo haber muerto por beber sangre de buey; que Belus y Ninus no podían haber sido reyes babilonios pues la terminación «-us» no es babilónica; que Jerjes no había azotado el Helesponto. El diluvio es una fábula absurda, pues las conchas halladas en las cimas de las montañas pudieron haberse caído de los sombreros de los peregrinos. Por otra parte no halló dificultad en aceptar la realidad de sátiros, faunos, el Minotauro, Zeus, Teseo, Hércules o la jornada de Baco a India, y aceptó alegremente un fantasioso clásico indio, el *Ezour-Veidam*. Sin embargo, no cabe duda de que Voltaire expandió el campo del interés propiamente histórico más allá de la política, la guerra, los grandes hombres, insistiendo en «la necesidad de describir cómo vivieron, durmieron, vistieron y escribieron los hombres», sus actividades sociales, económicas y artísticas. Jacques Coeur era más importante que Juana de Arco. Se quejó de que Pufendorf, que había tenido acceso a los archivos estatales de Suecia, no nos hubiera dicho nada de los recursos naturales del país, las causas de su pobreza, qué parte desempeñó en las invasiones de los

godos al imperio romano; estas son demandas nuevas e importantes. Voltaire denunció el europocentrismo; bosquejó la necesidad de una historia social, económica, cultural, que, aun cuando él mismo no llevara a cabo su programa (sus propias historias son maravillosamente legibles pero de carácter en gran medida anecdótico, sin un real intento de síntesis), estimuló el interés de sus sucesores en un campo más vasto. Al mismo tiempo devaluó la naturaleza histórica de la historia, pues sus intereses son morales, estéticos, sociales; como *philosophe* es en parte moralista, en parte turista y *feuilletoniste*, y totalmente periodista, si bien de una incomparable genialidad. No reconoce, ni siquiera como historiador —o catalogador— de la cultura la multiplicidad y relatividad de valores en diferentes tiempos y lugares, o la dimensión genética en la historia; la noción de cambio y crecimiento le es en gran parte ajena. Para Voltaire solo hay épocas brillantes u oscuras, y la oscuridad se debe a los crímenes, locuras e infortunios de los hombres. A este respecto es mucho menos histórico que algunos de sus predecesores del Renacimiento. Ve la historia, en términos amplios, de un modo flojo, como una acumulación de hechos, casualmente conectados, cuyo objetivo es mostrar a los hombres bajo qué condiciones estos propósitos centrales, que la naturaleza ha implantado en el corazón de cada individuo, pueden realizarse mejor; quiénes son los enemigos del progreso y cómo serán derrotados. Por eso es probable que Voltaire hiciera más que nadie para determinar toda la dirección de la Ilustración; Hume y Gibbon estaban poseídos por el mismo espíritu.

Hasta que la reacción contra la clasificación de toda la experiencia humana en términos de valores absolutos e intemporales —reacción que principió en Suiza e Inglaterra, entre críticos e historiadores de literatura griega y hebrea y, penetrando a Alemania, creó la gran revolución intelectual de la que Herder fue el apóstol más influyente— hubo historia como la entendemos hoy. De todos modos es a Voltaire, Fontenelle y Montesquieu (quien, contrariamente a la opinión aceptada, no estaba menos convencido de la naturaleza absoluta e intemporal de los fines humanos últimos, por mucho que medios y métodos pudieran variar de clima a clima) a quienes debemos las ramas más científicas de los escritos históricos posteriores: historia económica, historia de la ciencia y la tecnología,

sociología histórica, demografía, todas las esferas del conocimiento del pasado que deben su existencia a técnicas cuantitativas, estadísticas u otras. Pero la historia de la civilización a la que Voltaire supuso que estaba dando inicio fue creada finalmente por los alemanes, que lo consideraban el archienemigo de todo lo que ellos tenían por valioso.

Sin embargo, aun antes de la Contra-Ilustración de los suizos, los ingleses y los alemanes, cobró cuerpo una nueva concepción del estudio de la historia. Fue de carácter antivolteriano y su autor fue un oscuro napolitano de quien Voltaire casi con seguridad nunca había sabido; y si hubiera sabido lo hubiese tratado con desdén.

III

Giambattista Vico nació en Nápoles en 1668 y vivió allí o en sus alrededores hasta su muerte en 1744. Verdadero ejemplo del pensador solitario, durante toda su larga vida fue poco conocido. Fue educado por sacerdotes, trabajó algunos años como tutor privado, llegó a ser profesor menor de retórica en la Universidad de Nápoles, y después de muchos años de componer inscripciones, panegíricos en latín y biografías laudatorias para los ricos y los grandes, a fin de poder incrementar su magro ingreso, fue premiado en los últimos años de su vida con el nombramiento de historiógrafo oficial del virrey austriaco de Nápoles.

Estaba empapado en la literatura del humanismo, en los autores y las antigüedades clásicos, y especialmente en jurisprudencia romana. Su mente no era analítica o científica sino literaria e intuitiva. Nápoles, bajo el dominio español y austriaco, no estaba a la vanguardia del nuevo movimiento científico; si bien contaba con científicos experimentales, también actuaban la Iglesia y la Inquisición. Si acaso, el Reino de las Dos Sicilias era un lugar algo marginal, y Vico, que por inclinación era un humanista religioso con una rica imaginación histórica, no simpatizaba con el gran movimiento científico materialista determinado a barrer las últimas

reliquias de la metafísica escolástica. No obstante, en su juventud cayó bajo el imperio de las nuevas corrientes de pensamiento; leyó a Lucrecio y, a pesar de su fe cristiana, conservó toda su vida la concepción epicúrea del gradual desenvolvimiento humano desde los principios primitivos y semibestiales. Influido por el todopoderoso movimiento cartesiano, comenzó por creer que la matemática era la reina de todas las ciencias. Pero evidentemente algo en él se rebelaba contra esto. En 1709, a la edad de 40 años, en una conferencia inaugural con la que los profesores de la Universidad de Nápoles estaban obligados a principiar cada año académico, hizo pública una apasionada defensa de la educación humanista: la mente humana (*ingenia*) era conformada por el lenguaje —las palabras y las imágenes— que les era legado, así como su mente, a su vez, conformaba sus modos de expresión; la búsqueda de un estilo llano, neutral, como el intento de preparar al joven exclusivamente a la seca luz del método analítico cartesiano, tendía a despojarlos del poder de su imaginación. Vico defendía la rica, tradicional «retórica» italiana, heredada de los grandes humanistas del Renacimiento, contra el estilo austero desinflado de los franceses nacionalistas y modernistas, influidos por la ciencia.

Es evidente que siguió dándoles vueltas a los dos métodos opuestos, pues al siguiente año llegó a una conclusión verdaderamente sorprendente: la matemática era sin duda, como siempre se había declarado, una disciplina que conducía a proposiciones de validez universal, absolutamente claras, irrefutables. Pero esto no se debía a que el lenguaje de la matemática fuera un reflejo de la estructura básica e inalterable de la realidad, como sostuvieron los pensadores desde los días de Platón y aun de Pitágoras, sino porque la matemática no era un reflejo de nada. No era un descubrimiento sino una invención humana; a partir de definiciones y axiomas de su propia elección, los matemáticos, por medio de reglas de las cuales ellos u otros hombres eran autores, podían llegar a conclusiones que en efecto se deducen de modo lógico, porque las reglas, definiciones y axiomas hechas por el hombre hacían que fuera así. La matemática era una especie de juego (aunque Vico no la llama así), en el que las cuentas y las reglas eran hechura humana; los movimientos y sus implicaciones eran exactos, es verdad, pero a costa de no describir nada; se trataba de un juego de

abstracciones controladas por sus creadores. Una vez que este sistema se aplicó al mundo natural —como por ejemplo en la física o la mecánica— produjo verdades importantes, pero en tanto que la naturaleza no había sido inventada por el hombre, tenía sus propias características y no se podía, como a los símbolos, manipularla libremente, las conclusiones se hacían menos claras, ya no conocibles en su totalidad. La matemática no era un sistema de leyes que rigen la realidad, sino un sistema de reglas, en términos del cual era útil generalizar, analizar y predecir acerca del comportamiento de las cosas en el espacio.

Aquí Vico hacía uso de una antigua proposición escolástica, cuando menos tan vieja como san Agustín: que solo se podía conocer por completo lo que uno mismo había hecho. Un hombre podía comprender totalmente su propia construcción intelectual o poética, una obra de arte o un plan, porque él mismo lo había hecho y por lo tanto le resultaba transparente; todo en ello había sido creado por su intelecto y su imaginación. De hecho Hobbes había afirmado más o menos lo mismo en el caso de las constituciones políticas. Pero el mundo —la naturaleza— no había sido hecho por los hombres, por lo tanto solo Dios, que lo había creado, podía conocerlo absolutamente. La matemática parecía un logro tan maravilloso precisamente porque era, en su totalidad, una obra humana, lo más cercano a la creación divina que el hombre podía alcanzar. Y hubo en el Renacimiento quienes hablaban así también del arte; y decían el artista era un creador *quasi deus* de un mundo imaginario creado en paralelo al mundo real, y el artista, el dios que lo había creado, lo conocía absolutamente. Pero acerca del mundo de la naturaleza externa había algo opaco: los hombres podían describirlo, podían decir cómo se comportaba en diferentes situaciones y relaciones, podían ofrecer hipótesis acerca del comportamiento de sus constituyentes, de los cuerpos físicos y cosas por el estilo, pero no podían decir por qué —por qué razón— era como era y se comportaba como lo hacía; solo quien lo hizo, es decir, Dios, lo sabía; los hombres no tenían más que una vista externa, por decirlo así, de lo que acontecía en el escenario de la naturaleza. Podían conocer «desde dentro» solo lo que ellos habían hecho, y nada más. Mientras mayor sea el elemento hecho por el hombre en cualquier objeto de conocimiento, más transparente

será a la contemplación humana; mientras mayor sea el ingrediente de la naturaleza externa, más opaco e impenetrable resulta a la comprensión humana. Había una brecha insalvable entre lo hecho por el hombre y lo natural, lo construido y lo dado. Todas las partes del conocimiento humano podían ser clasificadas mediante esta escala de inteligibilidad relativa.

Diez años más tarde Vico dio un paso radical; existía un campo de conocimiento, además del de las construcciones hechas obviamente por el hombre —obras de arte o esquemas políticos, o sistemas legales y, de hecho, todas las disciplinas fijadas mediante reglas— que los seres humanos podían conocer desde dentro: la historia humana, pues esta también había sido hecha por ellos. La historia humana no consistía meramente en cosas y acontecimientos y sus presencias y secuencias (incluyendo las de los organismos humanos vistos como objetos naturales), como en el caso del mundo externo; era el relato de las actividades humanas, de lo que los hombres hicieron y pensaron y sufrieron, de por qué lucharon, a qué se dirigieron, aceptaron, rechazaron, concibieron, imaginaron, a qué se orientaron sus sentimientos. Estaba relacionada por lo tanto con los motivos, propósitos, esperanzas, temores, amores y odios, celos, ambiciones, aspectos y visiones de la realidad; con las formas de ver y modos de actuar y crear de individuos y de grupos. Estas actividades las conocíamos directamente porque estábamos involucrados en ellas como actores, no como espectadores. Por lo tanto había un sentido en el que sabíamos más acerca de nosotros mismos que respecto al mundo externo; cuando estudiamos, por ejemplo, el derecho romano o las instituciones romanas, no estamos contemplando objetos de la naturaleza, de cuyos propósitos, si tenían alguno, no podíamos saber nada. Debíamos preguntarnos qué estaban haciendo esos romanos, qué se esforzaban por hacer, cómo vivían y pensaban, qué clase de relaciones con otros hombres estaban ansiosos de promover o frustrar. No podíamos preguntarles esto a los objetos naturales; sería ocioso preguntar qué estaban *haciendo* las vacas, los árboles o las piedras, o las moléculas o las células; no tendríamos razones para suponer que todos ellos perseguían un propósito; o si lo hacían no podíamos saber cuáles eran; dado que no los creamos, no podíamos tener una divina vista «interior» de qué fines, si acaso, perseguían o habían

creado para cumplirlos. Había, por lo tanto, un claro sentido en el que nuestro conocimiento era superior, cuando menos en clase, acerca del comportamiento intencional —esto es, la acción—, a nuestro conocimiento del movimiento o la posición de los cuerpos en el espacio, el campo de los magníficos triunfos de la ciencia del siglo XVII. Lo que nos resultaba opaco cuando contemplábamos el mundo externo era, si no absolutamente transparente, sí mucho más cuando nos contemplábamos a nosotros mismos. Por lo tanto era una especie de perversa autonegación aplicar las reglas y leyes de la física u otras ciencias naturales al mundo de la mente, de la voluntad y del sentimiento; pues al hacerlo nos estábamos vedando gratuitamente mucho de lo que podíamos conocer.

Si el mundo inanimado se revistió falsamente de antropomorfismo, con mentes y voluntades humanas, era presumible que había un mundo al cual era propio dotar precisamente con tales atributos; es decir, el mundo del hombre. En consecuencia, una ciencia natural de los hombres tratados como entidades puramente naturales, igual que ríos y plantas y piedras, descansaba sobre un error cardinal. Con respecto a nosotros mismos éramos observadores privilegiados con una perspectiva «interna»; ignorarla en favor del ideal de una ciencia unificada de todo lo que hay, de un método de investigación único, universal, era insistir en una empecinada ignorancia, en nombre de un dogma materialista, de lo único que podía conocerse. Sabemos lo que se quiere decir por acción, propósito, esfuerzo para lograr algo o para entender algo; conocemos estas cosas a través de la conciencia directa de ellas. Poseemos conciencia de nosotros mismos. ¿Podemos decir también qué persiguen otros? Vico nunca nos dice directamente cómo se logra esto, pero parece dar por sentado que el solipsismo no necesita refutación; y más aún, que nos comunicamos con otros porque podemos entender de algún modo directo, con más o menos éxito, el propósito y la significación de sus palabras, sus gestos, sus signos y símbolos; pues si no hubiera comunicación no habría lenguaje, ni sociedad, ni humanidad. Pero aun si esto se aplica al presente y a los vivos, ¿se aplica también al pasado? ¿Podemos entender los actos, los pensamientos, las actitudes, las creencias explícitas e implícitas, los mundos de pensamiento y sentimiento de las sociedades muertas y desaparecidas? Si es así, ¿cómo se logra? La

respuesta de Vico a este problema es tal vez la más audaz y la más original de sus ideas.

Declaró que había tres grandes puertas que conducían hacia el pasado: el lenguaje, los mitos y los ritos, esto es, el comportamiento institucional. Hablamos de modos metafóricos de expresión. Los teóricos de la estética de su tiempo (nos dice Vico) ven esto simplemente, cuando mucho, como embellecimiento, como una forma elevada de hablar usada por los poetas como mecanismo deliberado para darnos placer o conmovernos en formas particulares, o maneras ingeniosas de transmitir verdades importantes.^[3] Esto se basa en el supuesto de que lo que se expresa metafóricamente podría ser expresado, cuando menos en principio, en prosa llana, literal, aunque tal vez resultara tedioso y no nos daría el placer creado por el discurso poético. Pero, sostiene Vico, si alguien lee expresiones primitivas (las antigüedades griegas y latinas, que eran lo que mejor conocía, le proporcionaban la mayoría de sus ejemplos) pronto se daría cuenta de que lo que llamamos discurso metafórico es el modo natural de expresión de esos hombres primitivos. Cuando decimos que nos hierve la sangre, esto podría usarse como una metáfora convencional de la cólera, pero para el hombre primitivo la cólera le daba literalmente la sensación de que la sangre le hervía dentro; cuando hablamos de los dientes del arado, o la boca de los ríos, o los labios del vaso, son metáforas muertas o, en el mejor de los casos, artificios deliberados que intentan producir cierto efecto sobre el auditor o el lector. Pero para nuestros remotos antepasados los arados realmente parecían tener dientes; los ríos, para ellos seres semianimados, tenían bocas; la tierra estaba dotada de cuellos y gargantas, venas de metales y minerales, la tierra tenía entrañas, los robles corazones, los cielos sonreían o se ponían ceñudos, los vientos se encolerizaban, la naturaleza toda estaba viva y activa. Gradualmente, conforme variaba la experiencia humana, este hablar natural en una época, y al que Vico llamó poético, perduró en el habla común como giros cuyos orígenes habían sido olvidados o cuando menos ya no se sentían, o se usaban, como convenciones u ornamentos por versificadores sofisticados. Las formas de hablar expresan clases específicas de visión; no hay un habla «literal», universal, que denote una realidad intemporal. Antes que el lenguaje

«poético» los hombres usaron jeroglíficos e ideogramas que proporcionaban una visión del mundo muy diferente de la nuestra; Vico afirma que cantaron antes de hablar, hablaron en verso antes de hablar en prosa, como quedó claro por el estudio de la clase de signos y símbolos que usaban y los tipos de uso que hicieron de ellos.

La tarea de quienes deseen comprender qué clase de vida han tenido en el pasado sociedades diferentes de las propias consiste en entender su mundo; esto es, concebir qué clase de visión del mundo deben de haber tenido los hombres que usaron una clase particular de lenguaje para que este fuese expresión natural de aquella. La dificultad de esta tarea queda muy en claro con el lenguaje mitológico que cita Vico. El poeta romano dice «Jovis omnia plena». ¿Qué quiere decir esto? Jove —Júpiter— es para nosotros el padre de los dioses, un barbado tonante, pero la palabra también quiere decir cielo o aire. ¿Cómo puede «todo» estar «lleno» de un tonante barbado o del padre de los dioses? Sin embargo, así es, evidentemente, como hablan los hombres. Por lo tanto debemos preguntarnos a nosotros mismos cómo tiene que haber sido el mundo para aquellos para los cuales tal uso del lenguaje, que es casi carente de sentido para nosotros, tenía un significado. ¿Qué pudo haber querido decir hablar de Cibeles como de una mujer enorme y, al mismo tiempo, como de la tierra toda; de Neptuno como de una deidad marina barbada que blande un tridente y también como todos los mares y los océanos del mundo? Así Heracles es un semidiós que mató a la Hidra, pero al mismo tiempo es el ateniense y el espartano y el argivo y el tebano Heracles; es muchos y uno; Ceres es una deidad femenina pero es también todo el cereal del mundo.

Es muy extraño ese mundo al que debemos tratar, por así decirlo, de transponernos, y Vico nos advierte que solo con un esfuerzo penosísimo podemos siquiera penetrar apenas la mentalidad de los salvajes primitivos para los cuales estos mitos y leyendas eran aspectos de una visión de la realidad. Sin embargo es posible lograrlo hasta cierto punto, pues poseemos una facultad que él llama *fantasia* —imaginación— mediante la cual cabe «penetrar» en mentes muy diferentes de la nuestra.

¿Cómo se hace esto? Lo más que podemos acercarnos a captar el pensamiento de Vico es el paralelismo que traza entre el crecimiento de una

especie y el de un individuo; tal como podemos recordar las experiencias de la niñez (y en nuestros días el psicoanálisis ha ido mucho más allá), debe ser posible recapturar en cierto grado la experiencia colectiva temprana de nuestra raza, aun cuando esto pudiera requerir un terrible esfuerzo. Esto se basa en el paralelismo del macrocosmos con el microcosmos individual; la filogénesis se parece a la ontogénesis, idea que se remonta cuando menos hasta el Renacimiento. Hay una analogía entre el desarrollo de un individuo y el de un pueblo. Si puedo recordar lo que fue haber sido niño, tendré algún indicio de lo que fue haber pertenecido a una cultura primitiva. Juzgar a otros por analogía con lo que soy ahora no funciona; si el animismo es la falsa atribución de características humanas a objetos naturales, una falacia similar está implícita al atribuir a los primitivos nuestras propias nociones elaboradas; la memoria, no la analogía, parece más cercana a la requerida facultad de comprensión imaginativa —*fantasia*— con la que reconstruiremos el pasado humano.^[4]

Las categorías de la experiencia de diferentes generaciones humanas varían; pero proceden en un orden fijo que Vico piensa que puede reconstruir interrogando adecuadamente la evidencia que hay ante nosotros. Debemos preguntar qué clase de experiencia se presupone, se vuelve inteligible, en determinado uso de símbolos (esto es, el lenguaje), qué visión particular se encarna en los mitos, en los ritos religiosos, en las inscripciones, en los monumentos del pasado. Las respuestas nos permitirán rastrear el crecimiento humano y su desarrollo, imaginar, «meternos» en la mente de los hombres que crean su mundo con esfuerzo, con trabajo, con lucha. Cada fase de este proceso transmite —y de hecho comunica— su experiencia en sus propias formas características: en jeroglíficos, en canciones primitivas, en mitos y leyendas, en danzas y leyes, en ritos y ceremoniales religiosos complejos, que para Voltaire o Holbach o d'Alembert eran meramente anticuadas reliquias de un pasado bárbaro o un montón de engaños oscurantistas. Es posible rastrear el desarrollo de la conciencia social y de la actividad (sostiene Vico) también en la evolución de la etimología y la sintaxis, que refleja fases sucesivas de la vida social y se desarrolla *pari passu* con ellas. La poesía no es un embellecimiento consciente inventado por escritores avanzados, ni es sabiduría secreta en

forma mnemónica; es una forma directa de expresión propia de nuestros remotos antepasados, colectiva y comunal; Homero no es la voz de un poeta individual sino la de todo el pueblo griego. Esta noción, en esta formulación específica, estaba destinada a florecer en las teorías de Winckelmann y Herder que, cuando empezaron a elaborar sus ideas, no habían oído, hasta donde se sabe, acerca de Vico.

Y por lo que toca al inalterable carácter de la naturaleza humana básica —concepto central de la tradición occidental, desde los griegos hasta Aquino, del Renacimiento a Grocio, Spinoza y Locke— no podía ser así tal, pues las creaciones humanas —lenguaje, mito, ritual— cuentan una historia diferente. Los primeros hombres fueron brutos salvajes, habitantes de cavernas, que usaban signos «mudos»: gestos y luego jeroglíficos. El primer trueno los llenó de terror. Se despertó en ellos el temor reverente, la sensación de que existía un poder superior. Se reunieron para protegerse; luego sigue la «edad de los dioses» o *patres*, estrictos jefes de las tribus humanas primitivas. Fuera de sus fortificaciones no hay seguridad; los hombres atacados por otros hombres más fuertes que ellos buscan protección y se la dan los «padres» al precio de convertirse en esclavos o en clientes. Esto marca la edad «heroica» de las oligarquías, de amos ásperos y avaros, que usan un habla «poética», que gobiernan a esclavos y siervos. Llega el momento en que estos últimos se rebelan, les arrancan concesiones, particularmente respecto al matrimonio y los ritos de inhumación, que son las formas más antiguas de la institución humana. Hacen que sus nuevos ritos sean registrados, lo que constituye la forma más antigua del derecho. Esto, a su vez, genera la prosa, que conduce al argumento y la retórica, y así al cuestionamiento, la filosofía, el escepticismo, la democracia igualitaria y, al final, la subversión de la piedad simple, la solidaridad y la deferencia hacia la autoridad de las sociedades primitivas, a su atomización y desintegración, a la alienación y el egoísmo destructivos,^[5] y finalmente al colapso, a menos que algún Augusto restaure la autoridad y el orden, o una tribu anterior, más primitiva y vigorosa, con energías aún no gastadas y firme disciplina, caiga sobre ellas y las subyugue; si esto no ocurre sobreviene una descomposición total. Principia de nuevo la vida primitiva en cavernas y el ciclo entero se repite una vez

más, *corsi e ricorsi*, de la barbarie de la vida salvaje a la segunda barbarie de la decadencia.

No hay progreso de lo imperfecto hacia lo perfecto, pues la mera noción de perfección entraña un criterio absoluto de valor; solo hay cambio inteligible. Las etapas no son provocadas mecánicamente por la precedente, pero se las puede ver emanar de las nuevas necesidades creadas por la satisfacción de las antiguas, en la incesante autocreación y autotransformación de los hombres perpetuamente activos. En este proceso la guerra entre las clases, según el esquema de Vico, desempeña un papel central. Aquí Vico vuelve a apoyarse en la mitología. Voltaire nos dice que los mitos son «delirios de salvajes e invenciones de los bribones», o en el mejor de los casos fantasías anodinas invocadas por los poetas para deleitar a sus lectores. Para Vico son, en general, imágenes remotas de pasados conflictos sociales a partir de los cuales se desprendieron muchas culturas diversas. Es un materialista histórico ingenioso e imaginativo: Cadmo, Ariadna, Pegaso, Apolo, Marte, Hércules, todos simbolizan virajes decisivos en la historia del cambio social.^[6] Lo que para el pensamiento racional de una época posterior parecía una extraña combinación de atributos —Cibeles, que es tanto una mujer como la tierra, caballos con alas, centauros, dríadas y cosas parecidas— es en realidad el esfuerzo de nuestros antepasados para combinar ciertas funciones o ideas en una sola imagen concreta; Vico llama a tales entidades «universales imaginarios», imágenes compuestas de características incompatibles, que los descendientes, que piensan en conceptos y no en términos sensoriales, han sustituido con una fraseología abstracta. La transformación de las denotaciones de palabras particulares y sus modificaciones pueden también, para Vico, abrir ventanas hacia la evolución de las estructuras sociales, porque el lenguaje nos cuenta «las historias de las instituciones significadas por las palabras». Así la carrera de la palabra *lex* nos dice que la vida en «la gran floresta de la tierra» fue seguida por la vida en chozas y después de esto en aldeas, ciudades, academias.^[7]

A veces las atribuciones particulares de Vico son absolutamente inverosímiles o disparatadas. Pero esto importa menos que el hecho de que concibió la idea de aplicar a las antigüedades acumuladas de la raza humana

una especie de método trascendental kantiano, esto es, un intento por concebir cómo debe de haber sido la experiencia de una sociedad determinada para que tal o cual mito, o modo de adoración, o lenguaje, o edificio, fuese su expresión característica. Esto abrió puertas nuevas; desacreditó la idea de que había algún núcleo espiritual, estático, de «naturaleza humana» intemporal e inmutable, y reforzó la vieja noción epicúreo-lucreciana de un proceso de lento crecimiento a partir de principios salvajes. No hay un concepto inalterable e intemporal de justicia, propiedad, libertad o derechos; estos valores cambian conforme se transforma la estructura social de la que son parte, y los objetos creados por la mente y la imaginación en la que están incorporados estos valores se modifican de una fase a otra. Todo lo que se ha dicho sobre la incomparable sabiduría de los antiguos es, por lo tanto, una fantasía risible: los antiguos eran unos salvajes atemorizados, *grossi bestioni*, que vagaban por la gran selva de la tierra, criaturas lejanas de nosotros. No hay una ley natural omnipresente. Las listas de principios absolutos redactadas por los estoicos o por Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o Grocio no estaban ni explícitamente presentes en las mentes ni implícitas en los actos de los bárbaros primeros padres, ni siquiera en las de los héroes homéricos. Los egoístas racionales de Hobbes, Locke o Spinoza son arbitrarios y antihistóricos; si los hombres hubiesen sido como los describieron esos pensadores su historia se hace ininteligible.

Cada estadio de civilización genera su propio arte, su propia forma de sensibilidad e imaginación. Las formas posteriores no son ni mejores ni peores que las anteriores, simplemente diferentes, y cada una tiene que ser juzgada como la expresión de su propia cultura. ¿Cómo es posible que los primeros hombres, cuyos signos eran «mudos», que «hablaban con sus cuerpos», que cantaron antes de hablar (como lo hacen aún los tartamudos, añade Vico), sean juzgados con los criterios de nuestra propia cultura? En una época en la que los grandes árbitros franceses del gusto creían en una norma absoluta de excelencia artística y sabían que el verso de Racine y Corneille (o, por cierto, de Voltaire) era superior a cualquier cosa del informe Shakespeare o el ilegible Milton o, antes de ellos, el extraño Dante, y tal vez también los trabajos de los antiguos, Vico sostenía que los poemas

homéricos eran la expresión sublime de una sociedad dominada por la ambición, la avaricia y crueldad de su clase gobernante, pues solo una sociedad de esta clase pudo haber producido esta visión de la vida. Épocas posteriores pudieron haber perfeccionado otras ayudas a la existencia, pero no pudieron crear la *Ilíada*, que encierra los modos de pensamiento, expresión y emoción de una clase con su particular estilo de vida; esos hombres vieron literalmente lo que nosotros no vemos.

La nueva historia debe ser el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura hacia otra. Esto conduce a un temerario relativismo y suprime, entre otras cosas, la noción de progreso en las artes, por lo que las culturas posteriores son necesariamente mejoramientos o regresiones en relación con épocas anteriores, cada una medida por la distancia que la separa de algún ideal fijo e inmutable, en términos del cual debe ser juzgado todo conocimiento, belleza, virtud. La famosa disputa entre los antiguos y los modernos puede haber carecido de sentido para Vico; cada tradición artística es inteligible solo para aquellos que usan sus propias reglas, las convenciones internas que les son propias, una parte «orgánica» de su propio patrón cambiante de categorías de pensamiento y sentimiento. Le da un papel central a la noción de anacronismo, aunque tal vez otros pudieron haberla sugerido. Vico nos cuenta que Polibio dijo una vez que fue una desgracia para la humanidad que fueran sacerdotes y no filósofos los que presidieron su nacimiento; cuánta crueldad y errores se hubieran ahorrado de no haber sido por esos charlatanes mendaces.^[8] Lucrecio reiteró apasionadamente este cargo. Para los que vivimos después de Vico es como si uno fuera a sugerir que Shakespeare pudiera haber escrito sus obras en la corte de Gengis Kan, o Mozart compuesto en la antigua Esparta. Vico va más allá que Bodin y Montaigne y Montesquieu;^[9] ellos (y Voltaire) pudieron haber creído en diferentes *esprits* sociales, pero no en estadios sucesivos de evolución histórica, en el que cada fase tuviera sus propios modos de visión y formas de expresión, las llame uno arte o ciencia o religión. La idea del crecimiento acumulativo de conocimiento, un *corpus* único regido por criterios simples, universales, de modo que lo que una generación de científicos ha establecido no necesita ser repetido por otra

generación, es algo que no cabe para nada en este patrón. Esto marca la gran ruptura entre la noción de conocimiento positivo y la de comprensión.

Vico no niega la utilidad de las últimas técnicas científicas para establecer los hechos. No postula una facultad intuitiva o metafísica que permita prescindir de la investigación empírica. Las pruebas para determinar la autenticidad de documentos y otras evidencias, para fechar, para establecer el orden cronológico, para localizar quién hizo o sufrió qué y cuándo y dónde, ya estemos tratando con individuos o clases o sociedades, para determinar los hechos desnudos, los métodos de investigación recientemente establecidos, pueden resultar indispensables. Lo mismo se aplica a la investigación de factores impersonales — geográficos, ambientales o sociales— para el estudio de recursos naturales, fauna, flora, estructura social, colonización, comercio, finanzas; aquí debemos usar los métodos de la ciencia, que establecen la clase de probabilidad de la que hablaban Bodin y Voltaire, y que todo historiador que emplea métodos sociológicos o estadísticos ha aplicado desde entonces. Vico está de acuerdo con todo esto. Entonces, ¿qué es lo nuevo en su concepción de la historia, en lo cual, nos dice, invirtió veinte años de labor continua?

Creo que esto: comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron con el mundo en el que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesidades sentidas, las metas, los ideales. Vico trata de descubrir la visión que tuvieron al respecto, se pregunta qué necesidades, qué problemas, qué aspiraciones determinaron la opinión que una sociedad tenía de la realidad, y piensa que ha creado un nuevo método que podrá revelar las categorías en las cuales los seres humanos pensaron, actuaron, cambiaron y transformaron su mundo. No se trata del conocimiento de hechos o de verdades lógicas, proporcionadas por la observación, las ciencias o el razonamiento deductivo; ni es el conocimiento de cómo hacer las cosas; ni el conocimiento proporcionado por la fe, basado en la revelación divina, en la que Vico afirmaba creer. Se parece más al conocimiento que tenemos de un amigo, de su carácter, de sus modos de pensamiento y acción, el sentido intuitivo de los matices de su personalidad

o sentimientos o ideas que Montaigne describe tan bien, y que Montesquieu tomó en cuenta.

Para lograr esto uno debe poseer una gran capacidad imaginativa, como la que requieren los artistas y particularmente los novelistas. Y aun esto no nos ayudará demasiado para alcanzar modos de vida muy remotos de nosotros mismos o diferentes de lo que nos es propio. Pero no hay que desesperar, pues lo que estamos buscando es entender a los hombres — seres humanos dotados, como nosotros, de mente y propósito y vida interior —, cuyas obras no pueden resultarnos del todo ininteligibles, a diferencia del contenido impenetrable de la naturaleza no humana. Sin este poder que Vico describe como «entrar» en mentes y situaciones, el pasado seguirá siendo para nosotros una colección muerta de objetos de museo.

Esta clase de conocimiento, no incluido en la filosofía de Descartes, está basado en el hecho de que nosotros sabemos qué son los hombres, qué es la acción, qué es tener intenciones, motivos, qué es buscar, comprender e interpretar, con el fin de sentirse cómodo en el mundo no humano, lo que Hegel llamó *bey sich selbst seyn*. El más famoso pasaje de *La ciencia nueva* expresa esta idea central muy vívidamente:

... en la noche de espesa oscuridad que envuelve la antigüedad más remota, tan distante de nosotros, brilla la eterna y perpetua luz de una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres y que sus principios, por lo tanto, se encontrarán dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Quien reflexione sobre ello no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, el que, dado que Dios lo hizo, solo Él conoce, y que hayan olvidado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, que, dado que los hombres lo hicieron, los hombres pueden llegar a conocer.^[10]

Los hombres han hecho su mundo civil —esto es, su civilización y sus instituciones— pero, como Marx anotaría más tarde, no todo de «buen paño», no de un material infinitamente maleable; el mundo externo, la misma constitución física y psíquica de los hombres, desempeña su parte. Esto no le importa a Vico; él está interesado solo en la contribución humana, y cuando habla de las inesperadas consecuencias de las acciones de los hombres, que ellos no han «hecho» deliberadamente, las atribuye a la Providencia, que guía a los hombres para su beneficio final por sus propios

caminos inescrutables. Entonces eso también, como la naturaleza, está fuera del control consciente del hombre. Pero lo que él quiere decir es que lo que una generación de hombres ha experimentado y hecho e incorporado en sus obras, otra generación lo puede captar aunque tal vez pudiera ser imperfectamente y con dificultad. Para esto se debe poseer una desarrollada *fantasia*, el término de Vico para la perspicacia imaginativa, que acusa a los teóricos franceses de devaluar. Esta es la capacidad para concebir más de un medio de categorizar la realidad, como la habilidad para entender qué es ser un artista, un revolucionario, un traidor, saber qué es ser pobre, ejercer autoridad, ser un niño, un prisionero, un bárbaro. Sin cierta capacidad para meterse en el pellejo de los otros, no es posible entender la condición humana, la historia, lo que caracteriza un periodo o una cultura frente a otras. Los patrones sucesivos de civilización difieren de otros procesos temporales —digamos, geológicos— por el hecho de que son los hombres —nosotros mismos— los que desempeñan un papel crucial en su creación. Esto yace en el corazón de la ciencia o el arte de la atribución: decir qué es lo que va con una forma de vida y no con otra no es algo que pueda lograrse mediante métodos inductivos.

Permítaseme dar un ejemplo del método de Vico. Argumenta que el relato de que los romanos tomaron las Doce Tablas (el código original de las leyes romanas) de la Atenas de la época de Solón no puede ser verdad; pues no es posible que bárbaros tales como deben de haber sido los romanos en el tiempo de Solón hubieran sabido lo que era Atenas o que esta poseyera un código que les pudiera ser valioso a ellos. Más aún, en el improbable caso de que estos romanos antiguos supieran que al sudeste de ellos había una sociedad más o mejor organizada (aun cuando las bárbaras tribus de la Roma temprana escasamente podrían haber albergado, así fuera en forma rudimentaria, nociones tales como civilización o ciudad-Estado), no hubieran podido traducir las palabras éticas en latín idiomático sin una traza de influencia griega, o usado, por ejemplo, una palabra como *auctoritas*, para la cual no existía una griega equivalente.

Esta clase de argumento no se basa en una acumulación de pruebas empíricas acerca del comportamiento humano en muchos tiempos y lugares, sobre las cuales se pueden fundar generalizaciones sociológicas.

Nociones tales como cultura avanzada, y lo que la distingue de la barbarie, no son para Vico conceptos estáticos, sino que describen etapas en el crecimiento de la conciencia de sí de individuos y sociedades, diferencias entre los conceptos y las categorías en uso en un nivel de crecimiento y aquellos que conforman otro, y en la génesis del uno y del otro, que en última instancia es posible entender gracias a la comprensión de lo que es niñez y madurez. A principios del siglo xv el humanista italiano Bruni declaró que cualquier cosa que se dijera en griego podría ser igualmente bien dicha en latín. Esto es precisamente lo que Vico niega, como muestra el ejemplo de *auctoritas*. No hay una estructura inmutable de experiencia para reflejar la cual podría inventarse un lenguaje perfecto y a la que pudiesen traducirse aproximaciones imperfectas a tal lenguaje. El lenguaje de los llamados primitivos no es una interpretación imperfecta de lo que posteriores generaciones expresarán con más precisión, sino que encierra su visión propia y singular del mundo que puede ser alcanzada pero no totalmente traducida dentro del lenguaje de otra cultura. Una cultura no es una versión menos perfecta de otra; el invierno no es una primavera rudimentaria; el verano no es un otoño subdesarrollado.

Los mundos de Homero, o de la Biblia, o del Kalevala, no pueden comprenderse de ninguna manera si se los juzga con los criterios absolutos de Voltaire o Helvétius o Buckle, y se los califica de acuerdo con su distancia de los más altos logros de la civilización humana, como se ejemplifica en el *Musée imaginaire* de Voltaire, donde las cuatro grandes edades del hombre se muestran una junto a otra como aspectos del único y mismo ápice de los logros humanos. Decir esto es una verdad de perogrullo, y se puede pensar que me llevó demasiado tiempo, pero no lo era a principios del siglo xviii. La noción misma de que la tarea de los historiadores no era simplemente establecer hechos y dar explicaciones causales de ellos, sino examinar lo que significaba una situación para quienes participaban en ella, cuál era su perspectiva, por qué reglas se guiaban, qué «presuposiciones absolutas» (como las llamaba Collingwood) estaban comprendidas en lo que ellos (pero no otras sociedades ni otras culturas) decían o hacían, todo esto sin duda es nuevo y profundamente ajeno al pensamiento de los *philosophes* o científicos de París. Fue lo que

tiñó las ideas de los primeros en reaccionar contra la Ilustración francesa, los críticos e historiadores de las literaturas nacionales en Suiza, en Inglaterra, en Alemania, Bodmer y Breitinger y von Muralt, eruditos hebreos como Lowth y críticos homéricos como Blackwell, pensadores sociales y culturales como Young y Adam Ferguson, Hamann, Möser y Herder. Después de ellos vino la gran generación de los eruditos clásicos, Wolf, Niebuhr y Boeckh, que transformaron el estudio del mundo antiguo y cuyo trabajo tuvo una influencia decisiva sobre Burckhardt y Dilthey y sus sucesores en el siglo xx. De estos orígenes vinieron la filología comparada y la antropología comparada, la jurisprudencia, la religión y la literatura comparadas, las historias comparadas del arte, de la civilización y de las ideas, campos en los que no solo se requiere el mero conocimiento de hechos y acontecimientos, sino comprensión, la que Herder fue el primero en llamar *Einfühlung*, empatía.

El uso de la imaginación informada y la comprensión de sistemas de valores, concepciones de la vida de sociedades enteras, no se requieren en matemática o física, geología o zoología, o —aunque algunos negarían esto— en historia económica o aun en sociología, si se la concibe y practica como una ciencia rigurosamente natural. Esta declaración es deliberadamente extrema, con la intención de hacer hincapié en la distancia que se abrió entre la ciencia natural y las humanidades como consecuencia de una nueva actitud hacia el pasado humano. Sin duda en la práctica hay un gran traslape entre la historia impersonal, tal como es concebida, digamos, por Condorcet o Buckle o Marx, que creían que la sociedad humana podía ser estudiada por una ciencia humana análoga, en principio, a la que nos cuenta el comportamiento de «las abejas o los castores» (para usar la analogía de Condorcet), en oposición con la historia de lo que los hombres creen o por lo cual viven, la vida del espíritu, ceguera que Coleridge y Carlyle imputaban a los utilitaristas, y Acton a Buckle (en su famoso ataque contra él), y Croce a los positivistas. Vico dio inicio a este cisma; a partir de él las sendas se apartaron. Lo específico y único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por la cultura contra los principios

intemporales, la lucha mental y la autotransformación como una condición permanente del hombre contra la posibilidad (y la deseabilidad) de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales, tales son algunos de los aspectos contrastados.^[11] Estas concepciones de su objeto y su método, que ahora dan por sentadas los historiadores de la literatura, de las ideas, del arte, de la ley, y también los historiadores de la ciencia, y sobre todo los historiadores y sociólogos de la cultura influidos por esta tradición, no suelen estar presentes conscientemente —ni tienen por qué estarlo— en la mente de los mismos científicos naturales. Sin embargo antes del siglo XVIII no había, por lo que sé, un sentimiento de este contraste. Las distinciones entre el vasto campo de la filosofía —natural y metafísica—, la teología, la historia, la retórica, la jurisprudencia, no estaban netamente trazadas; hubo disputas acerca del método durante el Renacimiento, pero la gran división entre las provincias de las ciencias naturales y las humanidades por primera vez fue hecha, o revelada cuando menos, para bien o para mal, por Giambattista Vico. De esta manera comenzó el gran debate cuyo fin aún no está a la vista.

¿Dónde se originó su idea central? ¿Saltó de su cabeza con todo su armamento, como Palas Atenea, la idea de lo que es la cultura y qué implica entenderla en su unidad y variedad, en su parecido con otras culturas, pero sobre todo sus diferencias con ellas, lo cual socava la doctrina de la identidad de la civilización y el progreso científico concebidos como el crecimiento acumulativo del conocimiento? ¿Quién, antes de 1725, había pensado algo así? ¿Cómo se filtraron esas nociones —si en verdad lo hicieron— a Hamann y Herder en Alemania, algunas de cuyas ideas son sorprendentemente similares? Estos son problemas acerca de los cuales, aún ahora, los historiadores de las ideas todavía no investigan bastante. Pese a lo fascinantes que son, su solución me parece menos importante que los mismos descubrimientos centrales; sobre todo la noción de que el único camino para lograr cierto grado de autocomprensión consiste en volver sistemáticamente sobre nuestros pasos, histórica, psicológica y, sobre todo, antropológicamente, a través de las etapas de crecimiento social que siguen formas empíricamente descubribles o, si es este un término demasiado absoluto, orientaciones o tendencias con cuyo funcionamiento estamos

familiarizados en nuestra propia vida mental, pero que no se mueven hacia una meta única, universal; cada uno un mundo en sí mismo, pese a tener mucho en común con sus sucesores, con los cuales forma una línea continua de experiencias humanas reconocibles, que no deben resultar ininteligibles a sus habitantes. Solo de este modo, si Vico está en lo cierto, podemos esperar comprender la unidad de la historia humana, los eslabones que conectan nuestra propia «edad magnífica» a nuestros «misérrimos» principios en la «gran selva de la tierra».

IV. VICO Y SU CONCEPTO DEL CONOCIMIENTO

La distinción fundamental de Vico, como sabe todo aquel que tenga el mínimo conocimiento de sus escritos, está entre *verum* y *certum*. *Verum* es una verdad *a priori*, y se da, por ejemplo, en el razonamiento matemático, donde cada paso es rigurosamente demostrado. Así, un conocimiento *a priori* puede extenderse solo a lo que el conocedor mismo ha creado. Se da en el conocimiento matemático precisamente porque los hombres mismos han hecho las matemáticas. No se trata, como supuso Descartes, del descubrimiento de una estructura objetiva, de las características eternas y más generales del mundo real, sino más bien de una invención: la invención de un sistema simbólico que los hombres pueden garantizar lógicamente solo porque son ellos mismos quienes lo han creado; que es irrefutable solo porque es una ficción del propio intelecto creador del hombre: «geométrica demonstramus, quia facimos; si physica demonstrare possemus, faceremus».^[1] «El criterio y la regla de la verdad es el haberla hecho», dijo Vico un año más tarde, en 1710.^[2] *Faceremus*, pero esto no es posible: los hombres no pueden hacer el mundo físico: «physica a caussis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt».^[3] Solo Dios puede conocer estos *elementa*, porque él los ha hecho todos. Esto incluye los «puntos metafísicos» de Zenón,^[4] de los cuales el atributo es *conatus*, el *conatus* que con el *motus* hace girar el mundo, por lo cual «flamma ardet, planta adolescit, bestia per prata lascivit»,^[5] y así sucesivamente. Nada de esto es absolutamente transparente para nosotros, pues no lo hicimos; y dado que esto no es *factum* por nosotros, no nos resulta *verum*. Hasta aquí está claro. No hay presunción de continuidad entre las fuerzas naturales de

esta clase, por una parte, y la actividad humana, intelectual o imaginativa, por la otra. Otros pensadores —Herder, Schelling, los *Naturphilomphen* y los románticos— creyeron en tal continuidad, y tal vez entre sus antecesores contaron a otros pensadores primitivos: los científicos y místicos del Renacimiento y una tradición que se extiende hasta los griegos y, hacia adelante, hasta los modernos teólogos y metafísicos. Pero esto no es lo que Vico creía. No identificaba —antes al contrario, distinguía claramente— los procesos naturales, que son más o menos impenetrables, y las voliciones, pensamientos, imágenes, formas de expresión humanas que «creamos» nosotros mismos. No sabemos los procesos naturales *per caussas* pues no conocemos su funcionamiento. De aquí que para nosotros hay, no una forma de *verum*, sino de *certum*. De ellos no tenemos una *scienza* (platónica) sino solo *coscienza*. Este es el dualismo de Vico, que atraviesa el mapa metafísico en una dirección diferente de la de Descartes, pero sin ser menos marcadamente dualista, con su obvia deuda a Platón y a la separación cristiana del espíritu y la materia.

¿Qué otra cosa, además de la matemática, cae en el lado de la *scienza-verum* de la gran división? Aquello de lo que hablaron los pensadores tempranos del Renacimiento —Manetti, Pico, Campanella—, todo aquello que hemos forjado nosotros: casas, pueblos, ciudades, cuadros, esculturas, artes y ciencias, lenguajes, literaturas, todos son nuestros, dijo Manetti en 1452;^[6] y Pico, Bouelles y Ficino hablaron de la autonomía del hombre. Vico se hace eco de esto: «Tandem deus naturae artifex: animus artium, fas sit dicere, deus».^[7] Esta es la posición de Vico en, digamos, 1709-1710, el periodo de *De nostri* y *De antiquissima*. Ha roto el embrujo del cartesianismo del que había partido. Descartes es severamente reprendido por recomendar la aplicación del método geométrico a regiones para las que es inadecuado, por ejemplo la poesía y la retórica. Se condena la restrictiva influencia educativa de la insistencia cartesiana acerca del método deductivo como única senda hacia el conocimiento; se la denuncia como una especie de despotismo pedagógico que suprime varias otras facultades y métodos de desarrollo mental, especialmente la imaginación. Sin duda Nicolini tiene razón cuando hace hincapié en que Vico se opuso especialmente al *Discours de la méthode* de Descartes, con su monismo

fanático y sobre todo su desprecio a la erudición y a los estudios humanistas. Pero en esta etapa Vico aún describe a la matemática «como una ciencia divina, ya que en ella la verdad y lo hecho coinciden».^[8] Hay dos tipos de conocimiento: *scienza*, el conocimiento *per caussas*, que puede dar una verdad completa, verdad que solo se puede tener de lo que uno ha hecho; por ejemplo, de la creación lógica, matemática, poética; y *coscienza*, el conocimiento del observador «exterior» del mundo externo: naturaleza, hombres, cosas, *motus*, *conatus*, etc. Aquí Vico está influido indudablemente por Bacon y Hobbes, por el experimentalismo, por la posibilidad de entender los procesos y los objetos que en alguna medida podemos reproducir en los laboratorios, y tal vez también por los empíricos napolitanos del siglo XVII. Todo esto es ya bastante nuevo. Pero su más audaz contribución, el concepto de «filología», de historicismo antropológico, la noción de que puede haber una ciencia de la mente que es la historia de su desarrollo, la comprensión de que las ideas evolucionan, que el conocimiento no es una trama estática de verdades eternas, universales, claras, ya sean platónicas o cartesianas, sino un proceso social, que este proceso se puede rastrear a través de la evolución de los símbolos (pues en cierto sentido coincide con ella): palabras, gestos, cuadros, y sus patrones de alteración, funciones, estructuras y usos, esta visión transformadora, uno de los más grandes descubrimientos en la historia del pensamiento, estaba aún por venir. Descartes, en un famoso pasaje de *La recherche de la vérité*, observaba que un hombre «no tiene más necesidad del griego o del latín que del suizo o el bajo bretón; de conocer la historia del imperio romano no más que la del más pequeño país de Europa»,^[9] y en el *Discours* se quejaba de las ociosas exageraciones de los historiadores como un mero cargar la mente con informaciones superfluas. Acerca de esto Vico aún no tenía nada qué decir. En 1709 todavía acepta la puya de Descartes de que lo más a lo que pueden aspirar los estudiosos de los clásicos es a descubrir lo que sabía la «sirvienta de cicerón». No se valora a la historia más que a la física; el estudio de lo *certum* —*conscientia*— es ciertamente merecedor de una provincia propia, que la *scientia* o el método geométrico no deben invadir, pero es una disciplina inferior.

Sin duda Vico quedó muy impresionado por Lucrecio y su descripción de los bestiales comienzos de los hombres; por el hincapié de Bacon sobre el papel del mito y la imaginación en el progreso humano (expuesto en *De augmentis*, ese «libro de oro»);^[10] por Hobbes, no solo debido a su doctrina del experimento como una imitación de la naturaleza —y por lo tanto como un medio de penetrar en ella— sino también por su opinión de que la «filosofía civil», esto es, la ciencia política, es demostrativa y pertenece al campo del *verum*, porque «nosotros mismos hacemos la comunidad»,^[11] no históricamente, sino como un diseño racional, deliberado, un artefacto intelectual. Y Tácito lo deleitó con sus agudas ideas acerca del carácter individual en acción, tal como deleitó a Maquiavelo. Pero ninguno de estos elementos se fusiona, ninguno pudo haber llegado a tener vida en la nueva síntesis, la nueva concepción de la filosofía como la conciencia de la experiencia acumulativa de sociedades enteras, sin el principio central que es la máxima causa de la inmortalidad de Vico: el principio de acuerdo con el cual el hombre puede entenderse a sí mismo porque entiende su pasado; porque es capaz de reconstruir imaginativamente (por usar la frase de Aristóteles) lo que hizo y lo que sufrió, sus esperanzas, deseos, esfuerzos, sus actos y sus obras, tanto las propias como las de sus prójimos. Con la experiencia de ellos se entreteje la suya propia y la de sus antepasados (y los de estos), cuyos monumentos, costumbres, leyes y, sobre todo, palabras, aún le hablan a él; de hecho, si así no fuera, y si él no los entendiera, no podría entender los símbolos de sus prójimos ni los suyos propios, no sería capaz de comunicarse o pensar o concebir propósitos, formar sociedades o llegar a ser totalmente humano.

Mucho se ha escrito sobre el historicismo de Vico, o su idea de una cultura (noción de la cual, si no el creador original, fue, si, el primero en captar toda su importancia lo mismo para los historiadores que para los filósofos), para que haga falta señalar sus características sobresalientes. Ni sería tarea fácil; Vico (como observó una vez Heine de Berlioz) no tenía suficiente talento para su genio. Demasiadas ideas nuevas luchaban por expresarse simultáneamente. Trató de decir demasiado y sus nociones son con frecuencia meros bosquejos, incipientes, mal formados; no puede conservar la serenidad en la tormenta de la inspiración; a veces lo arrastra

un diluvio de ideas desorganizadas y a este respecto difiere mucho de arquitectos y organizadores intelectuales tan grandes como Descartes o Leibniz o Kant o aun Hegel. La exposición de Vico muchas veces alcanza un poder arrebatador, volcánico; pero esto no contribuye a una exposición coherente. Como sus críticos, ni tardos ni perezosos, han advertido, hay muchas oscuridades y contradicciones en sus tumultuosos textos.

Bien podemos preguntar en qué sentido los hombres «hacen» su historia.^[12] Esfuerzo consciente, intento deliberado para explicarse uno mismo el mundo, para descubrirse uno mismo en él, para obtener de él lo que uno necesita y quiere, para adaptar los medios a los fines, para expresar la propia visión o describir lo que uno ve o siente o piensa, individual o colectivamente —comprensión, comunicación, creación—, todas estas podrían describirse como formas de hacer y crear. Pero esto omite demasiado. «Impulsos» inconscientes e irracionales, que ni aun los métodos psicológicos más desarrollados y calificados podrían poner en claro con certeza; las consecuencias de nuestros actos, imprevisibles e involuntarias, que no podemos decir que hemos «efectuado» si efectuar implica intención; la intervención de accidentes; el mundo natural todo, en interacción con el cual vivimos y funcionamos, que sigue siendo opaco en tanto que no es, *exhypothesi*, obra de nuestras manos o nuestra mente; dado que no hemos «hecho» esto, ¿cómo puede ser tomado como *verum* algo de lo que posee? ¿Cómo puede haber una *scienza* de tal amalgama? Más aún, ¿cuál es la relación de las categorías cambiantes y de las formas de simbolismo que las encarnan —la procesión (el hecho de que sea cíclica no tiene importancia aquí) de las cavernas sombrías de los *grossi bestioni* a lo divino, a lo mitopoyético y las culturas heroicas, poéticas, creadoras de la metáfora, y de ellas a las democracias humanitarias, que se expresan en prosa—, y la relación de estas formas cambiantes de visión con la creación, las leyes eternas, la *storia ideale eterna*, y los principios de la «teología civil» a la que todas las culturas están sujetas? Dado que Dios, no nosotros, hizo las perpetuas leyes del *corsi e ricorsi*, ¿cómo podemos *nosotros* conocerlas? ¿Qué clase de intuiciones *a priori* se requieren? ¿Y el paralelismo renacentista entre el microcosmos y el macrocosmos es válido y evidente por sí mismo? ¿Es realmente tan obvio que la filogénesis —la historia de la

tribu— puede ser deducida de la ontogénesis, de nuestros recuerdos individuales de nuestro propio crecimiento mental y emocional? ¿Qué garantiza esta fenomenología histórica *a priori*? ¿Mediante qué facultad la adivinamos? ¿Y cuál es el papel de la Providencia en *la storia ideale*? Si los hombres hacen su historia, ¿la Providencia «hace» que ellos la creen de esa manera? Si la Providencia convierte las bestiales lujurias, terrores y vicios en medios para el orden social y moral, la seguridad, la felicidad, la organización racional, ¿qué papel desempeñan en todo esto los motivos, propósitos y elecciones propios de los hombres? ¿En qué sentido son libres los hombres, como sostiene Vico? Y, cualquiera que sea la respuesta a este antiguo enigma teológico, ¿cómo sabemos que es realmente una providencia la que conforma nuestras vidas? De haberla, ¿cuál es la relación de la indudable fe cristiana de Vico, su ortodoxia católica, con su naturalismo antropológico, lingüístico, histórico, o de su teleología con su creencia de que a cada orden de cultura corresponden sus propios modos peculiares de conciencia, no necesariamente superiores o inferiores a sus predecesores o sucesores? No sé si se pueden hallar respuestas a tales preguntas, que los historiadores de las ideas no han resuelto; tal vez el mismo Vico no nos ha dejado medios suficientes para resolverlas; volvieron a plantearse con los filósofos alemanes de la historia y, con nuevas apariencias, siguen atormentándonos hasta la fecha. Sea como sea, lo que quiero destacar de Vico es más circunscrito: descubrió una especie de conocimiento no precisado antes con claridad, el embrión que después se convirtió en la ambiciosa y exuberante planta del *Verstehen* historicista alemán, la comprensión empática, la simpatía intuitiva, el *Einfühlung* histórico y cosas por el estilo. De todas maneras fue, aun en su forma original y simple, un descubrimiento de primer orden.

Aplicar la antigua máxima medieval de que uno solo puede conocer a fondo lo que ha hecho a campos tales como la matemática, la mitología, el simbolismo, el lenguaje, es prueba suficiente de penetración filosófica, un paso revolucionario a partir del cual la antropología cultural y las implicaciones filosóficas de las nuevas teorías lingüísticas de nuestro tiempo han arrojado una nueva y extraordinaria luz. Pero Vico hizo más que esto. Descubrió un sentido del conocimiento que es básico a todos los

estudios humanistas: el sentido por el cual sé qué es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una nación, unirse a una iglesia, un partido, o abandonarlo, experimentar nostalgia, terror, la omnipresencia de un dios, comprender un gesto, una obra de arte, una broma, el carácter de un hombre, saber que uno se transforma o se miente a sí mismo. ¿Cómo conoce uno estas cosas? En primer lugar, sin duda, por experiencia personal; en segundo lugar porque la experiencia de otros está bastante entrelazada con la propia como para ser sentida casi directamente, como parte de una comunicación íntima, constante; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo consciente) de la imaginación. Si un hombre afirma saber qué es perder la fe religiosa —de qué modo esto transforma la imagen del propio mundo— su declaración puede ser válida o no; puede estar mintiendo o engañándose a sí mismo, o identificando erróneamente su experiencia. Pero el sentido en el que él dice saberlo es absolutamente diferente de aquel en el que yo sé que este árbol es más alto que aquel, o que César fue asesinado en los *idus* de marzo, o que el 17 es un número primo, o que el «bermellón» no puede definirse, o que en el ajedrez el rey solo puede recorrer un escaque cada vez. En otras palabras, no es una forma de «saber qué». Ni es como saber andar en bicicleta o ganar una batalla, o qué hacer en caso de incendio, o saber el nombre de un hombre o un poema de memoria. Es decir, no es una forma de «saber cómo» (en el sentido de Gilbert Ryle). ¿Cómo es entonces?

Es de una especie distinta. Es un conocimiento fundado en la memoria o la imaginación. No es analizable excepto en términos de sí mismo, ni puede ser identificado salvo mediante ejemplos, como los mencionados arriba. Esta es la suerte de conocimiento que declaran poseer los participantes en una actividad a diferencia de los meros observadores; el conocimiento de los actores en contraposición al del público, el del relato «interior» a diferencia del obtenido desde un lugar ventajoso «externo»; conocimiento por «contacto directo» con mis estados «interiores» o por la penetración comprensiva en los de otros, que podría alcanzarse con un alto grado de poder imaginativo; el conocimiento involucrado cuando una obra de la imaginación o de diagnóstico social o un trabajo de crítica o de erudición o historia se describe, no como correcto o incorrecto, hábil o inepto, como un

éxito o un fracaso, sino como profundo o superficial, realista o irreal, perceptivo o estúpido, vivo o muerto. El tema central de Vico es la naturaleza de esta capacidad, su papel en la comprensión de las comunicaciones más simples dirigidas por una criatura sensible a otra, y *a fortiori* en la creación de adecuados vehículos de expresión, de crítica, por encima de todo en la recuperación del pasado, no como una colección de cuentas fácticas enhebradas en el hilo de un cronista (o de «ideas», argumentos, obras de arte, similarmente tratados por los taxonomistas y anticuarios de las humanidades), sino como un mundo posible, una sociedad que pudiera haber tenido tales características, fuesen o no precisamente esas. El pasado puede verse a través de los ojos —las categorías y formas de pensar, de sentir, de imaginar— de cualquier habitante posible de cualquier mundo posible, de asociaciones de hombres devueltos a la vida por medio de lo que —a falta de mejor frase— llamamos comprensión imaginativa. Debe existir una capacidad para concebir (o, cuando menos, una afirmación de ser capaz de concebir) cómo «debió haber sido» pensar, sentir, actuar, en la Grecia homérica, en la Roma de las Doce Tablas, en las colonias fenicias dadas a los sacrificios humanos, o en culturas menos remotas o exóticas pero que aún requieren la suspensión de los supuestos más profundos de la propia civilización del investigador. No puede ser de otra manera si se desea alcanzar cierta comprensión de la estructura «interna» de algo que está fuera del alcance inmediato de la propia visión, ya sea real o soñado. Esto sigue siendo así sin importar de qué lado estemos en la gran controversia acerca de los métodos de las ciencias naturales en tanto contrarios a los estudios humanistas.

La identificación de este sentido del «conocimiento» que no es ni deductivo ni inductivo (ni hipotético-deductivo), que no se basa en la percepción directa del mundo exterior, ni es una fantasía que pretende verdad ni coherencia, es el logro de Vico. En él se funda su programa para el «nuevo» acercamiento a las ciencias humanas. Puede ser una pretensión extravagante; podría ser un error llamar conocimiento a algo tan obviamente falible y que necesita investigación empírica para justificar sus hallazgos. Pero él descubrió un modo de percepción, algo incluido en el

concepto mismo de comprender palabras, personas, panoramas, culturas, el pasado.

¿Cuándo concibió esto? ¿Cuándo pasó de la crítica del abordamiento ahistórico, de hecho antihistórico de Descartes, y de Grocio y Selden (a quien admiraba tan profundamente) a su nueva concepción del método histórico? Tal vez no mucho antes de 1720, cuando en el *De uno*^[13] (la primera parte del *Diritto universale*) se hace la primera aplicación audaz del principio del *verum-factum* a la historia humana, una aplicación que más tarde será plenamente formulada en el celebrado pasaje de la última edición de *Scienza nuova*^[14] dedicado al esfuerzo de mostrar cómo los hallazgos de la «filología» pueden finalmente unirse con la «filosofía»; los principios eternos revelados a través de la razón, sembrados en nosotros por Dios y desarrollados con ayuda de su providencia, la senda del *certum* al *verum*, a la pura visión platónica en la que Vico, durante toda su vida, halló inspiración. Sin embargo, los rudimentos de este pensamiento aparecen ya en 1710, en el segundo capítulo de *De antiquissima*, donde se nos dice que «Historici utiles, non qui facta crassius et genericas caussas narrant, sed qui ultimas factorum circumstantias persequuntur, et caussarum peculiare reserant»^[15]. Esto indudablemente refleja la influencia de Bacon, pero el énfasis sobre lo concreto y lo único en los escritos de historia es un presagio de lo que habría de venir diez años más tarde. Leibniz también trató de formular una doctrina de las definiciones *a priori* de las entidades individuales por métodos puramente lógico-rationales, senda que, a diferencia de la de Vico, resultó filosóficamente estéril.

Nadie comprendió plenamente la originalidad de Vico durante su vida, ni cien años después de su muerte, ni siquiera los pocos que realmente lo leyeron; ni sus fervientes admiradores napolitanos y venecianos del siglo XVIII ni los hombres famosos que lo comentaron después tan superficialmente —Goethe y Jacobi, Galiani y Chastellux, Hamann y Herder (que llegaron por sí mismos a ideas similares), Joseph de Maistre y Ballanche—; nadie antes de Michelet parece haber tenido idea de que Vico había abierto una ventana hacia un nuevo dominio del pensamiento; y quienes se esforzaron por desenredar las terribles marañas de sus ideas inmensamente sugestivas pero frecuentemente oscuras jamás pudieron

regresar a sus principios, a la dichosa simplicidad y simetría de Descartes y Spinoza, Hume o Russell (y aun Kant), menos todavía a la de los historiadores y teóricos positivistas; no, en todo caso, sin un sentido agudo y constante de lo defectuoso de sus concepciones de la mente y sus poderes, y en consecuencia de lo que los hombres son y de cómo llegaron a ser lo que son. Solo en los días de Dilthey y Max Weber las implicaciones totalmente novedosas de las tesis de Vico acerca de la resurrección imaginativa del pasado para la filosofía de la mente y la epistemología comenzaron a ser comprendidas por aquellos que, en su momento, lo revivieron.

V. VICO Y EL IDEAL DE LA ILUSTRACIÓN

Mi tema —la relación de las opiniones de Vico respecto a la noción de una sociedad perfecta— no es un asunto central en Vico mismo. No lo trata directamente, que yo sepa, en ninguna de sus obras publicadas. Pero espero demostrar que su tesis central está relacionada con esta idea —una de las más persistentes en la historia del pensamiento humano— y es ciertamente compatible con ella. Una de las señales de los autores de genio es que lo que dicen puede, a veces, tocar un nervio central en la mente o los sentimientos de los hombres que pertenecen a otras épocas, culturas o perspectivas, y establecen secuencias de pensamiento y entrañan consecuencias que no se les ocurrieron o pudieron no ocurrírseles a aquellos, y todavía menos preocuparlos. Este me parece ser el caso respecto a la celebración que hace Vico del poder y la belleza de la poesía primitiva, y sus implicaciones para la idea del progreso en las artes, la cultura o el concepto de una sociedad ideal frente a la cual pueden evaluarse las imperfecciones de las sociedades reales.

El concepto de la sociedad perfecta es uno de los elementos más antiguos y profundamente omnipresentes en el pensamiento occidental dondequiera que hayan predominado las tradiciones clásicas o judeocristianas. Ha tomado muchas formas: la Edad de Oro, el jardín del Edén, en el que los hombres eran inocentes, felices, virtuosos, pacíficos, libres, donde todo era armonioso y ni el vicio ni el error ni la violencia ni la miseria eran algo en lo que debía pensarse; donde la naturaleza era generosa y nada faltaba, donde no había conflicto y ni siquiera el paso del tiempo afectaba la total, permanente y completa satisfacción de todas las

necesidades físicas, mentales y espirituales de los bienaventurados moradores de esas regiones. Luego ocurrió una catástrofe que puso fin a ese estado; hay muchas variantes de ello: el diluvio, la primera desobediencia del hombre, el pecado original, el crimen de Prometeo, el descubrimiento de la agricultura y la metalurgia, la acumulación primitiva y cosas por el estilo. Alternativamente la Edad de Oro se ubicaba no al principio sino al final: en el dominio milenarista de los santos que precederá a la Segunda Venida, o en la vida más allá de la tumba, en las Islas de los Bienaventurados, en el Valhalla; o en el paraíso de las tres religiones monoteístas; Homero encuentra una apariencia de paraíso terrestre en la isla de los feacios, o entre los inocentes etíopes que Zeus gustaba de visitar. Cuando se debilitó el poder del mito y de la religión institucional, comenzaron a sucederles utopías seculares, ya no totalmente inmaculadas, más humanas, desde las comunidades ideales de Platón, Crates, Zenón, Eumero, hasta las Islas del Sol de Iámbulo, la Esparta idealizada de Plutarco, Atlántida y cosas por el estilo.

Cualesquiera que sean los orígenes de tales visiones, la concepción misma descansa en la convicción de que existen valores verdaderos, inmutables, universales, intemporales, objetivos, válidos para todos los hombres, en todas partes, en cualquier época; que estos valores son, cuando menos en principio, realizables, sin importar que los seres humanos sean, hayan sido o puedan llegar a ser capaces de realizarlos sobre la tierra; que estos valores forman un sistema coherente, una armonía que, concebida en términos sociales, constituye el estado perfecto de la sociedad; que de hecho, a menos que tal perfección sea cuando menos concebible, es difícil o imposible dar sentido a descripciones de situaciones existentes como imperfectas; pues las miserias, los vicios y todas las otras imperfecciones de los arreglos humanos existentes —crueldad, injusticia, enfermedad, escaseces, tormentos mentales y físicos, en realidad todo lo que aflige al hombre— deben verse como otras tantas deficiencias de la situación ideal u óptima. Cómo se alcanza esta situación óptima es ya otro asunto. Pero ya sea que la respuesta se encuentre en los textos sagrados, las visiones de profetas inspirados, la religión institucionalizada, las inspiraciones metafísicas, o en ideales sociales históricamente más enraizados, o en las

constelaciones de los simples valores humanos de seres no corrompidos por la civilización destructora, hay una suposición común que subyace a todas estas doctrinas conflictivas: que es concebible una sociedad perfecta, ya sea como objeto de oración y de esperanza, como una mera visión de potencialidades humanas irrealizadas e irrealizables, un suspiro nostálgico por un pasado real o imaginario, la meta final hacia la cual la historia marcha inexorablemente, o un programa práctico que podría ser realizable, en principio, con suficiente habilidad, energía y claridad moral.

El neoclasicismo del Renacimiento dio origen a una gran resurrección de tales visiones de perfección. Moro y Patrizzi, Doni y Campanella, los cristianos utópicos de principios del siglo XVII, Francis Bacon, Harrington, Winstanley, Foigny, Swift, Defoe, marcan solo el principio de tales visiones de la sociedad, que continuaron hasta tiempos comparativamente recientes, cuando por razones familiares a todos sufrieron una considerable decaída. Los finales del siglo XVII y principios del XVIII fueron singularmente ricos en semejantes ficciones, alimentados por relatos fantasiosos de la paz y la armonía de las sociedades en América o en otras partes. Todo esto nos es suficientemente familiar. La advertencia principal que deseo hacer es que no es el menos original de los atributos de Vico el que en esta instancia también adoptase una línea independiente propia de él y navegase solo en contra de la corriente general.

Podría decirse que dado que se consideraba un cristiano piadoso, la tentación de construir una Utopía secular no fue demasiado fuerte en su caso: el hombre no puede alcanzar la perfección en esta tierra, el reino de Dios no es de este mundo; el hombre es débil y pecador; hasta el intento de imaginar un reino perfecto sobre la tierra implica una negación de la irremediable finitud del hombre y de sus obras, aun de las obras de su mente y su imaginación. Sin embargo Campanella era monje y era cristiano, no importa lo que pensase la Inquisición; y también lo fueron, indudablemente, Tomás Moro, que murió por su fe, y Samuel Gott, y el arzobispo Fénelon, y los autores de *Antagil* y *Christianopolis*, y muchos otros, pero esto no pareció disuadirlos de diseñar utopías terrestres. En la obra de Vico tampoco se hace énfasis en la impotencia y la maldad humanas; si acaso, hace hincapié en lo contrario: las magníficas

capacidades creadoras del hombre que lo hacen instrumento de la Providencia para transformar su vida social y cultural. Pero esto no es todo: se presenta la curiosa paradoja de un fiel hijo de la Iglesia católica que pese a ello defiende una teoría cíclica de la historia, que parece no dejar espacio para la transformación radical de la historia, de una vez por todas, por la encarnación y la resurrección de Cristo, ni para el movimiento de la historia hacia el único, remoto acontecimiento divino mediante el cual esta es completada y trascendida. Reconciliar la creencia de Vico en el *corsi y ricorsi* con la revelación cristiana ha sido (o debería haber sido) un enigma esencial para sus intérpretes, mayor, quizá, que la dificultad de ajustar la teoría cíclica de Platón de los sucesivos órdenes sociales a su aparente creencia en la posibilidad teórica de un Estado ideal. Cualquiera que sea la explicación en el caso de Platón, en el de Vico seguramente no puede haber una vía hacia la total realización en la tierra: si ninguna estructura social puede durar, si la caída en la «barbarie de la reflexión»^[1] es inevitable antes del nuevo comienzo, en la interminable espiral repetitiva del desarrollo cultural, la noción de una sociedad perfecta, que implica un orden estático, inmutable, parece excluida automáticamente. Esta es la razón, por cierto, de que Polibio, por ejemplo, que cree en los ciclos, no ofrezca ninguna utopía. Tampoco lo hace Maquiavelo, que sostiene una opinión similar y predice que aun su Estado neorromano, que él considera factible y no utópico, no durará. Es esta doctrina, más que el creciente empirismo de la época de Vico, la que me parece una decisiva influencia antiutópica. Pues incluso si, como Bodin y Montesquieu, se pone la debida atención en la variedad de vidas humanas motivadas por las diferencias del medio natural, clima y otras cosas, aún se puede suponer que cada tipo de sociedad es libre de pugnar por su propia senda hacia la perfección, y ciertamente de concebirla. Además Bodin y Montesquieu, mientras sostienen que los medios abiertos a sociedades disimiles pueden diferir, parecen no dudar acerca de la universalidad, objetividad, inmutabilidad, de los valores últimos: paz, justicia, felicidad, organización racional y, en Montesquieu, la libertad individual para hacer lo correcto y evitar lo equivocado. Con Vico las cosas son un tanto diferentes. Permítaseme explicar por qué lo creo.

Vico no es en esencia un relativista, aunque algunas veces ha sido tachado de ello. El mundo de los salvajes primitivos es absolutamente diferente de nuestra edad gloriosa, pero por medio de un enorme esfuerzo es posible penetrar en la mente de esos *orribili bestioni*, ver o intentar ver el mundo a través de sus ojos, y comprender su *Weltanschauung*, sus valores, sus motivos, metas, categorías, conceptos. Para Vico, entenderlos a ellos y a su mundo es ver sus motivos, captar el modo al que necesariamente pertenecen y por el que de hecho expresan una etapa particular de desarrollo social, etapa que es el origen de nuestra propia condición, una fase del proceso creativo, comprender cuál es el solo camino para entendernos a nosotros mismos. Cada época en la *storia ideale eterna*^[2] de Vico está relacionada por una especie de causación social tanto con lo que la precede como con lo que la sigue en la gran cadena de eslabones conectados en un orden cíclico inalterable. Pero mientras que para esos pensadores metafísicos que creen en el progreso nada de valor permanente tiene por qué perderse irrecuperablemente, pues de alguna forma se conserva en la siguiente etapa superior; y mientras que para quienes contemplan la sociedad perfecta todos los valores últimos pueden ser combinados, como las piezas de un rompecabezas, en la única, definitiva solución, para Vico esto no es posible. Pues el cambio —el inevitable cambio— gobierna toda la historia del hombre, no determinado por causas mecánicas, como él cree que ocurre para los estoicos o Spinoza, ni debido a la fortuna, como para Epicuro y sus modernos seguidores. Porque sigue un patrón propio determinado divinamente. Pero en el curso de este proceso las ganancias en un aspecto comprenden necesariamente pérdidas en otro, pérdidas que no pueden evitarse si los nuevos valores, que son parte del inalterable proceso histórico, son, como en efecto deben ser, realizados cada uno en su debido momento. Si esto es así, valiosas formas de experiencia quedan condenadas a desaparecer, no siempre para ser remplazadas por algo necesariamente más valioso que ellas mismas. Y esto quiere decir que siempre ocurrirá que algunos valores no sean históricamente compatibles con otros, de modo que la noción de un orden en el que todos los valores verdaderos estén presentes simultáneamente y armonicen uno con otro está excluida, no a causa de la irrealizabilidad debida a la ignorancia o debilidad

humanas, o a otras limitaciones (la superación de las cuales cabe por lo menos imaginar), sino por la naturaleza de la realidad misma. Esto quiere decir que la idea de perfección no es excluida tanto por razones empíricas como porque es conceptualmente incoherente, incompatible con lo que vemos que la historia es de manera necesaria.

EL DESCUBRIMIENTO DEL VERDADERO HOMERO

Permítaseme dar el más vívido ejemplo de esto en la *Ciencia nueva* de Vico. En el segundo libro, llamado «Sabiduría poética», Vico declara que

los primeros hombres de las naciones gentiles, hijos de la naciente humanidad, crearon las cosas de acuerdo con sus propias ideas... por virtud de una imaginación totalmente corpórea. Y dado que era absolutamente corpórea, lo hicieron con maravillosa sublimidad; y una sublimidad tal y tan grande que perturbó a las mismas personas que al imaginarla la crearon, por lo cual fueron llamados «poetas», que en griego significa «creadores»^[3].

Y también: «La más sublime labor de la poesía es dar sentido y pasión a cosas insensatas», como, jugando, los niños les hablan a las cosas inanimadas como si fueran personas vivas.^[4] Pues «en la niñez del mundo los hombres fueron, por naturaleza, poetas sublimes».^[5] Y nuevamente: «La imaginación es más robusta en proporción a la debilidad del poder de razonamiento».^[6] Porque los sentidos de los hombres eran más fuertes cuando ellos eran más bestiales, dado que la Providencia los hizo así para su propia protección física, y lo fueron menos en la edad de la reflexión — la reflexión que tomó el lugar del instinto—; «las descripciones heroicas, como las tenemos en Homero, son tan luminosas y espléndidamente claras que todos los poetas posteriores han sido incapaces de imitarlas, ya no digamos de igualarlas».^[7] Sin embargo, los héroes de esa época (hacia el fin de la cual vivió Homero) son descritos por Vico como «toscos, rudos, ásperos, salvajes, orgullosos, difíciles y obstinados».^[8]

Vico no se hacía ilusiones acerca de la edad de los dioses ni de la de los héroes. Habla de la práctica de sacrificios humanos —por fenicios,

cartagineses, galos, germanos, indios americanos, escitas, en la edad de oro del Lacio (*Saturni hostiae* de Plauto)— y subraya: «¡Vaya edad suave, benigna, sobria, decente y bien portada que era!»^[9]. Tal es el hombre en «la inocencia de la edad de oro»^[10]. No duda que fue esta autoridad^[11] religiosa-ciclópea, basada en el terror, la que se requería para crear las primeras sociedades salvajes disciplinadas^[12].

Luego vinieron los héroes. La figura central de la edad heroica es Aquiles, el Aquiles «que remitía todo derecho a la punta de su lanza»,^[13] «Este es el héroe del que Homero canta a los pueblos griegos como ejemplo de virtud heroica y a quien aplica el epíteto constante de “intachable”»^[14]. Vico compara esto con los tiempos bárbaros del *ricorso* (la edad de la caballería medieval cristiana) y «la satisfacción vengativa de los caballeros andantes cantados por los romanceros»^[15]. Tales héroes son Bruto, que mató a sus hijos; Scévola, que se quemó la mano; Manlio, que mató a sus hijos; Curcio, los Decios, Fabricio y el resto; «¿qué hizo cualquiera de ellos por los pobres y desdichados plebeyos romanos?»^[16]. Lo que hicieron, nos dice Vico, fue arruinarlos, robarlos, encarcelarlos y azotarlos. Todo el que trató de ayudar a los plebeyos —Manlio Capitolino o el rey Agis de Esparta— fue declarado traidor, y muerto. En estas sociedades, según Vico, no hay virtud, justicia, misericordia, sino avaricia, arrogancia, iniquidad, crueldad. Esta es la edad heroica, la era a la que Homero pertenecía y celebraba. Las edades heroicas son tiempos de leyes crueles, «arrogancia suprema», «orgullo intolerable, avaricia profunda y crueldad impía».^[17] «las prácticas altivas, avariciosas y crueles de los nobles hacia los plebeyos que vemos claramente retratadas en la historia romana»^[18].

En el tercer libro de la *Ciencia nueva*, llamado «El descubrimiento del verdadero Homero», Vico nota que «Escalígero se indigna al hallar que casi todas las comparaciones [de Homero] son tomadas de bestias y otras cosas salvajes»,^[19] pero esto es parte de su genio poético:

Obtener tal éxito en ellas —pues sus comparaciones son incomparables— no es sin duda lo característico de una mente pulida y civilizada por alguna filosofía. Y el estilo salvaje y truculento en que describe tantas, tan variadas y tan sangrientas batallas, tantos y tan extravagantemente crueles tipos de carnicerías como los que

crean la sublimidad misma de la *Ilíada*, en particular, no pudieron haberse originado en una mente tocada y humanizada por alguna filosofía.^[20]

Sin embargo, este poeta bárbaro hizo difícil, según Horacio, inventar cualquier nuevo personaje después de él.^[21] Esto es así, declara Vico, porque «Homero, que precedió a la filosofía y a las artes poéticas y críticas, fue sin embargo el más sublime de todos los poetas sublimes», así que «después de la invención de las filosofías y de las artes de la poesía y de la crítica no hubo poeta que pudiera estar ni siquiera lejos de competir con él». ^[22] Los sentimientos y los «modos de hablar» y las acciones de tales «naturalezas sublimes» pueden ser «salvajes, rudos y terribles», y esto puede producirse solo en la edad heroica, al final de una de las cuales se crearon los poemas homéricos; posteriormente ya no será posible.^[23]

De acuerdo con Vico esto es así porque esta clase de sublimidad «es inseparable de la popularidad». ^[24] Los personajes poéticos de Homero son «universales imaginativos» a los que se adjudican todos los atributos del género. Son tipos genéricos (no muy diferentes de los tipos ideales de Weber), por lo que para estos hombres Aquiles es valor heroico, temperamento vivo, orgullo, honor, y tendencia a la ira y la violencia, la fuerza como derecho; Ulises es sabiduría heroica, «cautela, paciencia, disimulo, duplicidad, engaño». ^[25] Una vez que conceptos verdaderos — universales abstractos— son creados por la razón civilizada y no por la imaginación de toda una sociedad, esta clase de sublimidad llega a su fin. Esto ocurre porque, antes de que se inventara la escritura, el hombre poseía «sensación vívida», «imaginación fuerte», «ingenio agudo», «memoria robusta», que posteriormente perdieron.^[26]

Homero^[27] es «el padre y príncipe de todos los poetas sublimes». Es «celestialmente sublime», posee una «ardiente imaginación». ^[28] «El horror de las muertes y las batallas homéricas dan a la *Ilíada* toda su maravilla»^[29]. Esto no podría haber brotado de «un filósofo tranquilo, cultivado y amable»^[30]. Esto es lo que hace de Homero, para Vico, el más grande de los poetas. Lo que lo convierte en un maestro de «salvajes y bárbaras comparaciones»,^[31] o «cruels y espantosas descripciones de batallas y muertes»^[32] y «sentencias llenas de pasiones sublimes»,^[33] con

«expresividad y esplendor»,^[34] con un estilo imposible en las edades de la filosofía, la crítica, y la poesía como un arte civilizado, que es lo que sería después^[35].

El punto central de Vico es que el sentimiento poético, «que debe profundizar en los particulares»,^[36] no puede existir cuando los hombres piensan en conceptos; los cantores inspirados, de los que Homero es el más grande, no pueden coexistir con los filósofos. Lo que estas épocas posteriores, más suaves, más racionales —la edad de los hombres— pudieran crear, esto es, las artes y las ciencias de civilizaciones elaboradas, no pueden darnos, dentro del mismo «ciclo», «imaginación ardiente» o sublimidad celestial.^[37] Esto ha desaparecido. Solo podemos captar el esplendor de esta poesía primitiva entendiendo el mundo «salvaje, brutal y terrible»^[38] del cual surge; podemos lograrlo solo si abandonamos la idea de la superioridad artística de nuestros propios «tiempos magníficos»^[39].

Todo ello fue compuesto en una época en que una de las teorías estéticas dominantes era aún la del criterio intemporal y objetivo de excelencia en las artes, en la moralidad, en cada una de las otras esferas normativas. Algunos críticos creían en el progreso constante en las artes, basado en el aumento de la racionalidad y en la gradual eliminación del mundo salvaje, del mito y la fábula, de la imaginación desenfrenada y primitiva, la edad oscura y brutal que hemos dejado atrás. Hubo también quienes creían que la poesía clásica, y especialmente la romana, era superior a la de los modernos. En ambos casos se aceptaba sin dificultad que existió una sola e intemporal norma de juicio por la que algunos pensaban podían demostrar la superioridad de, digamos, Racine o Addison sobre Milton, Shakespeare u Homero; mientras otros opinaban que podían demostrar que Sófocles o Virgilio fueron más grandes poetas que cualquiera de edades posteriores. Un corolario de esto era que la calidad y el grado de excelencia de un arte formaba parte y contenido de la calidad general de su época y cultura. Para Voltaire y Fontenelle el arte o la poesía de la Atenas clásica o de Roma, de la Florencia renacentista o de Francia bajo Luis XIV, eran magníficos, en tanto fueron producidos por y para hombres ilustrados, como ellos mismos, en contraste con las épocas de ignorancia, fanatismo, barbarie, persecución, cuyo arte era tan degradado como las sociedades en

las que unos cuantos capitanes salvajes se disputaban con un puñado de obispos fanáticos el control de un conjunto de siervos idiotas (para usar el sumario de Voltaire acerca de la temprana Europa medieval).

La posición de Vico fue radicalmente diferente, y precursora de cosas por venir. No negaba la crueldad, avaricia, arrogancia e inhumanidad de la clase señorial de las edades «heroicas». Pero cierta clase de arte sublime solo puede brotar de suelo tal. Claramente, una época en la que hay una norma reconocida de justicia para todos los hombres, en la que no se practican los sacrificios humanos, y los métodos racionales para descubrir los hechos del pasado han dominado al mito y la leyenda, es, en ciertos aspectos obvios, superior a una cultura en la que *Agamenón* sacrifica a su hija como ofrenda a las diosas, o los hombres veían el cielo como un cuerpo enorme, animado, cuya ira se expresaba en el trueno y el relámpago. Pero el aumento en humanidad y conocimiento (que significa la culminación de un ciclo) está inevitablemente acompañado por una pérdida de vigor primitivo, franqueza, fuerza imaginativa, al margen de todo lo que haga posible el desarrollo del intelecto crítico. Cada era sucesiva desarrolla su propio modo único de expresión, que es repetido, tal vez con alguna variación, en la etapa correspondiente de cada ciclo sucesivo de la «historia eterna ideal». No hay necesidad de comparar y calificar con una sola escala de mérito cada fase cultural y sus creaciones, formas de vida y de acción; en realidad no es posible hacerlo, pues son evidentemente inconmensurables. Sin embargo los hijos de una cultura pueden alcanzar una comprensión de la vida y la actividad —el pensamiento, comportamiento, arte, religión, la entera visión de la vida— de otra, de lo que nuestros antepasados pudieron crear y nosotros no, porque ellos fueron la que fueron, y nosotros somos lo que somos, ocupando, como hacemos, diferentes segmentos del mismo ciclo.

Esto no es relativismo, pues somos capaces no solamente de registrar, sino de comprender la visión de otras sociedades, aunque sea imperfectamente, sin asimilarlo a nosotros; ni es el antiguo absolutismo por el cual podemos declarar que sus obras son superiores o inferiores a una u otra, o a las nuestras, mediante el uso de un criterio inalterable, válido para todos los hombres, en todas partes, en todos los tiempos. Pero entonces la

noción misma de una síntesis armoniosa en un todo perfecto con la suma de lo mejor, no es tanto alcanzable o inalcanzable (aun en principio) cuanto ininteligible. El poder sin paralelo de la imaginación en las primeras edades no puede, conceptualmente, ser combinado con una capacidad crítica desarrollada, con un conocimiento filosófico o científico, con una hondura de análisis intelectual. Es absurdo preguntarse si el *Agamenón* de Esquilo es una obra mejor o peor que el *Rey Lear*. Cuando Shaw dijo «No hay nada en la Biblia de más inspiración que la Novena Sinfonía de Beethoven»,^[40] pronunció (si Vico tiene razón) una proposición que no es falsa ni verdadera sino que, al examinarse, resulta carecer de sentido.

Para un discípulo de Vico el ideal de algunos de los pensadores de la Ilustración, la noción de la posibilidad abstracta de una sociedad perfecta, es necesariamente un intento de fusionar atributos incompatibles: características, ideales, talentos, propiedades, valores, que pertenecen a normas diferentes de pensamiento, acción, vida, y por lo tanto no pueden ser desprendidos y unidos en un todo diferente. Para un viquiano esta noción debe ser literalmente absurda: absurda porque hay un choque conceptual entre lo que, digamos, da esplendor a Aquiles y lo que hace que uno admire a Sócrates, Miguel Ángel, Spinoza, Mozart o Buda; y dado que esto se aplica a sus culturas respectivas, en el contexto de las cuales, exclusivamente, pueden entenderse y juzgarse los logros humanos y juzgados, este solo hecho hace incoherente este sueño particular de la Ilustración. Hay que dejar de lado el escepticismo o pesimismo de un buen número de pensadores de la Ilustración —Voltaire, Hume, Gibbon, Grimm, Rousseau— acerca de la posibilidad de realizar esta condición. El punto es que aun ellos estuvieron animados por la concepción de posibilidades ideales, pese a que fueran inalcanzables en la práctica. En esto, cuando menos, parecen coincidir con Turgot y Condorcet, más optimistas. Después de Vico el conflicto de monismo y pluralismo, valores intemporales e historicismo, estaba destinado a convertirse, más pronto o más tarde, en un tema central. Si Vico no hubiera hecho más que presentarlo, indirectamente pero en su más profundo nivel, en su capítulo seminal acerca de «El descubrimiento del verdadero Homero», esto hubiera bastado para revelar el poder y la originalidad de su pensamiento.

VI. MONTESQUIEU

I

Jeremy Bentham, en un momento lírico, más frecuentes en sus escritos de lo que comúnmente se supone, exclamó, medio siglo después de la muerte de Montesquieu: «Locke, seco, frío, lánguido, aburrido, vivirá para siempre. Montesquieu, rápido, brillante, glorioso, encantador, no sobrevivirá a su siglo».^[1] Y, añadiendo el nombre de Descartes al de Montesquieu, condenó a ambos al olvido argumentando que sus opiniones, a pesar de lo interesantes que pudieran haber sido, contenían un mayor número de proposiciones falsas que verdaderas. A estos grandes sistemas se les debe rendir el debido tributo pero, después de ello, darles un entierro decente, pues ya han representado su papel. Los errores de los que se componen en su mayor parte deben ser desenraizados, y no hay que volver a permitir que atormenten la mente de los hombres.

Este juicio, con su característica valoración cuantitativa de mérito, ha sido, a su vez, olvidado desde hace mucho tiempo. Pero pudo no haber sonado irrazonable en el siglo XIX, sobre todo hacia el final del mismo, cuando mucho de lo sostenido por Montesquieu parecía haber sido pacíficamente absorbido en las perspectivas e instituciones de las naciones civilizadas. Montesquieu defendió el constitucionalismo, la conservación de las libertades civiles, la abolición de la esclavitud, gradualismo, moderación, paz, internacionalismo, progreso social y económico con el respeto debido a la tradición nacional y local. Creyó en la justicia y en el

predominio de la ley; defendió la libertad de opinión y de asociación; detestó todas las formas de extremismo y fanatismo; puso su fe en el equilibrio del poder y la división de autoridad como arma contra el gobierno despótico de individuos, grupos o mayorías; y aprobó la igualdad social, pero no hasta el punto en que amenazara la libertad individual; y la libertad, pero no hasta el punto en que amenazara al gobierno ordenado. Un siglo después de su muerte la mayoría de estos ideales eran compartidos, cuando menos en teoría, por los gobiernos y pueblos civilizados de Europa. Había, es verdad, sistemas despóticos en el imperio ruso y en Asia, clericalismo en España, caos y corrupción intermitentes en América Latina, barbarie en África, un inquietante crecimiento del nacionalismo y el imperialismo en Europa. Pero lo esencial de las enseñanzas de Montesquieu formaba el núcleo del credo liberal por doquier; sus doctrinas habían sido bien entendidas; parecía que no tenía nada nuevo que decirle al siglo XIX. El tiempo había hecho patentes sus errores. Su conocimiento de la historia, la geografía, la etnología, había sido inferior incluso al de su propia época. Su doctrina más famosa, la de la separación de los poderes, entusiasta pero equivocado tributo al sistema que tan falsamente imaginó prevalecía en Inglaterra, solo para engañar a su vez a Blackstone y De Lolme, se comprobó impracticable en Francia durante la gran revolución, y había sido adoptado demasiado fielmente en Estados Unidos, con resultados no del todo afortunados. Los aspectos conservadores de sus enseñanzas: el énfasis en el valor de la evolución lenta, «orgánica», contraria a la reforma precipitada; en el carácter único de las diferentes civilizaciones y sus medios tradicionales de vida y la indeseabilidad de aplicar uniformemente los mismos métodos a todos; en las virtudes de las aristocracias hereditarias y las habilidades y profesiones heredadas y en los vicios de la igualdad mecánica, todo ello sin duda había sido expuesto mejor y con más elocuencia por Burke, e integrado dentro de una gran visión sinóptica metafísica por Hegel y sus seguidores. Por lo que toca a los aspectos liberales de sus enseñanzas —su defensa de la libertad individual, la integridad y la independencia de la administración de justicia, y las relaciones civilizadas y humanas lo mismo entre naciones que entre individuos— habían degenerado desde hacía mucho en lugares comunes de

elocuencia liberal, comenzando con Tocqueville y Mill, hasta elevarse a alturas patéticas con Jaurès y el presidente Wilson. Finalmente se dio el logro más original, el advenimiento de las ciencias de la sociología y la antropología, basadas en el estudio comparativo de las instituciones humanas en todo lugar y sus causas y condiciones físicas y psicológicas. Esto, en manos de la gran escuela positivista francesa, así como en sus rivales y discípulos ingleses y alemanes, se había convertido en un *métier* floreciente, altamente especializado, cuyos practicantes veían hacia atrás a su eminente precursor con respeto y curiosidad, pero nada más. Pues su ciencia era una mera colección de epigramas y máximas; sus errores fácticos eran demasiados, su historia social un rosario de anécdotas, sus generalizaciones muy poco confiables, sus conceptos demasiado metafísicos, y el total de su trabajo, aunque a veces sugerente, y una reconocida obra maestra literaria, era asistemático, inconsistente, y en ocasiones deplorablemente frívolo. Era un honorable antecesor, una congelada figura augustal en toga romana, y nada más. Mientras sus inmediatos sucesores, Rousseau, Kant, Hume, Bentham, habían dicho cosas que aún podían agitar la mente humana y causar ardientes disensiones, Montesquieu era recordado principalmente como un escritor de gran encanto, un *grand seigneur* observador, civilizado, escéptico, el autor de una obra alguna vez saludada como creadora de una época y vastamente influyente en su día pero, un siglo después de su aparición, vista como un enorme fósil en la corriente del pensamiento, un monumento a una edad muerta e ida. Esta fue por cierto la opinión de Comte y Buckle, Herbert Spencer y Durkheim, ellos mismos medio olvidados hoy, y por aquellos días casi nadie se molestó en negarla o en ponerla en duda. Pese a lo justificada que esta opinión pudo haber parecido en su tiempo, no es, creo, tan plausible en el nuestro. Por el contrario, me gustaría argumentar que las opiniones de Montesquieu son mucho más pertinentes para nuestra propia situación que para la de sus sucesores del siglo XIX. A la melancólica luz de nuestros días son las opiniones de estos, y no las de aquel, las que resultan obsoletas.

II

Permítaseme comenzar con algunos hechos bien conocidos: Charles Louis de Secondat, barón de la Brède, nació en el castillo de La Brède, cerca de Burdeos, el 18 de enero de 1689. Su padre era magistrado, su madre una dama piadosa. Se le dio como padrino a un mendigo que pasaba por el castillo, para que pudiera recordar toda su vida que los pobres eran sus hermanos. Lo criaron campesinos y lo instruyeron sacerdotes, y en su juventud se interesó por las ciencias naturales, más bien las biológicas que las físicas. A la edad de 32 años hizo su presentación literaria con las *Lettres persanes*, que fueron recibidas como una sátira audaz, bellamente escrita, entretenida, sobre la sociedad francesa y la Iglesia de Roma, tal vez más audaz, pero en esencia no muy diferente, de la literatura escéptica de moda en su tiempo, y de la que la muerte de Luis XIV había provocado un torrente. Tenía la carrera rutinaria de un eminente funcionario provincial que era asimismo un hombre de letras. Heredó de su tío el título de Montesquieu y el cargo de *président à mortier* del tribunal de Burdeos; fue debidamente elegido por la Academia de Burdeos y posteriormente entró a la *Académie Française*; se instaló para vivir de sus propiedades y sus funciones judiciales, hizo visitas ocasionales a los *salons* del París intelectual y hacia el cuadragésimo año de su vida comenzó la tarea que unos veinte años después le daría fama mundial. Murió en París siete años después de terminarla, llorado y admirado universalmente.

Es claro que pensó que había hecho un inmenso descubrimiento. Nos dice que después de un prolongado y penoso periodo de vagar intelectual, durante el cual la luz aparecía intermitente, solo para volverse a perder en la oscuridad, percibió súbitamente un principio central que le aclaró todo y que hizo que el caos de hechos no relacionados apareciera como un orden racional y lúcido.^[2] Habla de este momento de iluminación como otros que vivieron una experiencia transformadora. Descartes y Vico, Hume, Gibbon y Rousseau han hablado en términos similares de las crisis que cambiaron su visión de la vida.

¿Qué fue lo que movió tan hondamente a este hombre, tan sobrio y escéptico? Vivió en una época en que el mundo se presentaba a los pensadores racionalistas dividido en dos campos: por una parte el de la naturaleza, cuyas leyes y principios finalmente habían sido descubiertos, de modo que al fin los movimientos de cada partícula en el espacio podían ser explicados en términos de unas cuantas simples leyes y reglas de deducción; y por el otro el de los hábitos e instituciones humanos, donde todo aparecía aún no trazado e intrazable. La escena humana se presentaba como un campo para el juego de la fortuna ciega y las fuerzas irracionales, la buena y la mala suerte, los caprichos de déspotas y aventureros, y las pasiones populares, que dejaban el camino abierto a las explicaciones metafísicas y teológicas sin el apoyo de algo que mereciera el nombre de prueba, conducida por métodos opuestos a lo racional, alegre campo de caza de fanáticos y charlatanes y sus defraudados y esclavos. Esta era la actitud normal de la oposición anticlerical; y los escritos de los racionalistas de la época, sofocados por la censura eclesiástica durante los últimos años de Luis XIV, estaban dirigidos a exponer el escándalo. No era sorprendente que Descartes hubiera descartado la historia, los estudios humanistas en general, considerando que no tenían ningún interés para los que buscaban la verdad; el tema parecía incapaz de producir definiciones precisas, reglas claras de evidencias, axiomas de los que pudieran deducirse, por medios válidos, incuestionables, conclusiones verdaderas. Descartes hablaba de la historia como de un tejido de chismes ociosos y cuentos de viajeros, útiles solo para pasar alguna hora de ocio. De hecho Vico había afirmado que había encontrado un hilo en esta especie de laberinto, y que podía organizar los datos dispersos por medio de los nuevos principios que había sacado a la luz. Pero era un oscuro recluso napolitano abrumado por la pobreza, y nadie en Francia lo leyó ni le dedicó, en su tiempo, la menor atención. La historia de que Montesquieu leyó la *Scienza nuova* parece ser pura leyenda. Habla como si, por primera vez en la historia humana, hubiera descubierto las leyes fundamentales que gobiernan el comportamiento de las sociedades humanas, como lo hicieron los científicos naturalistas del siglo anterior cuando descubrieron las leyes del comportamiento de la materia inanimada. Habla de la génesis de los sistemas legales, pero obviamente quiere decir

algo mucho más amplio: todo el marco institucional dentro del cual viven sociedades humanas específicas, no meramente sus sistemas de derecho, sino los patrones y las leyes del desarrollo, de su comportamiento político, religioso, moral y estético. Una vez que se los capta, resulta posible una ciencia del hombre. De aquí que se pueda construir una ciencia racional de gobierno y, lo que a él le interesa más, se pueda poner a prueba el comportamiento tanto de gobernadores como de gobernados: se puede elaborar una tecnología social, se pueden adecuar los medios a los fines de acuerdo con principios derivados de la experiencia y la observación.

Montesquieu es un hijo de su época que atribuye la miseria humana principalmente al temor de lo desconocido, al inquietante y debilitador efecto de la ignorancia y la superstición, y la hábil explotación de estos por los charlatanes y buscadores del poder en todas las esferas. El invalidante sentido de lo fortuito y precario de todo lo que depende de las relaciones humanas puede y debe ser disipado de una vez por todas. Así como los descubrimientos en el campo de la física y la biología han transformado artes tan diferentes como la arquitectura y la medicina, estos grandes descubrimientos sociales deberían ser capaces de transformar el arte de gobernar en su sentido amplio, y de crear sociedades en las que los hombres controlen su propio destino, en lugar de permanecer a merced de las fuerzas naturales y de sus propios vicios y locuras. Con este fin las sociedades deben ser estudiadas en la forma sistemática en que los anatomistas estudian los organismos humanos, o los zoólogos y botánicos determinan el comportamiento de los animales y las plantas. En un célebre pasaje determina Montesquieu el concepto central sobre el que se basaría su obra: «Los hombres son gobernados por muchas cosas: clima, religión, ley, las máximas de gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, costumbres, maneras; y a partir de la combinación de tales influencias se produce un espíritu general».^[3] Las sociedades no son colecciones fortuitas de elementos heterogéneos, ni construcciones artificiales; son formas de desarrollo natural, y las leyes que los hombres obedecen deberían ser adaptadas al carácter de este desarrollo. Las vidas humanas están sujetas a diversas causas, algunas de las cuales son inalterables, mientras otras pueden

cambiarse, pero el proceso de cambio siempre es lento y, a veces, muy difícil

Cada sociedad humana difiere de cualquier otra. De aquí que las leyes

deberían ser adaptadas al pueblo para el que fueron creadas, de modo tal que sería una gran coincidencia si las leyes de una nación convinieran a otra... Deberían adaptarse a las *condiciones físicas* de un país, a su clima, ya sea frío, cálido o templado; a la naturaleza de su suelo, a su situación y extensión, y a la forma de vida de su pueblo, ya sea esta agrícola o pastoral o de cazadores. Deben adaptarse al grado de libertad que la constitución puede soportar, a la religión de los habitantes, a su disposición, a su riqueza, a su número, a su comercio, y a sus hábitos y maneras. Finalmente deben estar conectadas entre sí, con su fuente de origen, con el propósito del legislador y con el orden de cosas en que están establecidas. Deben considerarse desde todos estos puntos de vista.

Esto es lo que me propongo hacer en esta obra. Examinaré todas estas relaciones que colectivamente forman lo que podría llamarse *el espíritu de las leyes*.^[4]

Estos serían los principios de las nuevas ciencias de la sociología, la antropología y la psicología social; y se puede entender por qué Montesquieu estaba tan profundamente excitado por su descubrimiento. Ni Dios ni el azar gobiernan el mundo; Bossuet y los escépticos se equivocan por igual. El comportamiento de los seres humanos, tanto individualmente como en conjunto, es inteligible en principio si los hechos se observan con paciencia e inteligencia, si las hipótesis se formulan y verifican, si las leyes se establecen con el mismo grado de genio y éxito —¿por qué no?— que han logrado alcanzar los grandes descubrimientos en física, astronomía y química; asimismo parecía posible obtener pronto éxitos similares en el campo de la biología, la fisiología y la psicología. El triunfo de la física parecía dar razones para el optimismo; una vez descubiertas las apropiadas leyes sociales, la organización social tomaría el lugar de la improvisación ciega, y los deseos humanos, dentro de los límites de las uniformidades de la naturaleza, podrían, en principio, convertirse en realidad. Nunca volvió a haber tanta confianza como en el siglo XVIII; Helvétius y Condillac, Holbach y Condorcet y, con mayores bases, Diderot y Turgot, Voltaire y d'Alembert, creyeron que estaban viviendo en el umbral de una nueva época, a la vista de un fin ideal. El enemigo aún era fuerte, pero el avance de la ciencia inevitable, progresivamente, lo haría más ridículo e impotente. Al

final nada podría interponerse en la senda del conocimiento científico, y solo el conocimiento podría hacer a los hombres felices y virtuosos, sabios y libres. Este evangelio victorioso fue mucho más allá de los confines de los *salons* franceses, encontró un eco sensible en casi todos los países de Europa, y aun en Rusia. Mientras más oscura fuera la opresión más brillante parecía el futuro. En Inglaterra, admirada como la más libre e ilustrada sociedad de la época, el entusiasmo fue más moderado, pero aquí también la doctrina se vio con mucha benevolencia y simpatía. De su carrera en América casi no hace falta hablar. Los aspectos materialistas de sus enseñanzas fueron atacados en el campo de la moral por Rousseau y Mably, y en el campo religioso por un puñado de teólogos cristianos, católicos y protestantes, pero hasta muy entrado el siglo prácticamente no hubo argumentos intelectuales serios. Desde la Edad Media el pensamiento de Europa Occidental no había vivido tal solidaridad. Elevado como fue algunas veces el optimismo social en el siglo XIX, no volvió a alcanzar las altas cimas de la época de su nacimiento, en los primeros años de Luis XV.

Montesquieu, que puede verse, en cierto sentido, como uno de los padres de la Ilustración, no compartía del todo este sentimiento. Una nota escéptica recorre sus escritos, lo que preocupaba a los más serios y ardientes reformadores; algunas de sus opiniones sobre cuestiones políticas y sociales específicas irritaban a los enciclopedistas y los hacían sospechar de sus ideales. Era claro, por ejemplo, que por calurosamente que aprobase los ataques de su joven amigo Helvétius contra la injusticia y la crueldad, la intolerancia y la corrupción, la ignorancia y la estupidez tanto de la Iglesia como del Estado en la Francia de su tiempo, sentía poca simpatía por sus doctrinas más positivas y revolucionarias. Las razones de Montesquieu para esto, que los críticos de su siglo y del XIX se inclinaron a achacar a su timidez y conservadurismo natural, se nos han aclarado bastante más ahora.

III

Por temperamento Montesquieu es un empirista que busca explicar todo por medios naturalistas siempre que puede. Heredó ciertos conceptos metafísicos, tales como el derecho natural y el propósito natural, que eran parte del pensamiento de la mayoría de las personas ilustradas de su tiempo, aun cuando se declarasen totalmente emancipadas de ello. De todos modos, lo que más destacó fue el fruto de la observación. Observó curiosa, minuciosa e insaciablemente toda su vida. Los relatos de sus viajes, sus bosquejos históricos, sus Notas dispersas sobre una amplia variedad de temas, son detallados, vívidos y penetrantes. Se fascinaba con lo que veía y con lo que aprendía por el hecho mismo, le ofreciera o no pruebas para una hipótesis o apuntara hacia una moraleja que deseara subrayar. De aquí las innumerables digresiones y apartes en que abundan sus obras y que solo parecen distraer a quienes esperan un tratado político construido sistemática y lógicamente, y que tratara los hechos solo como material para generalizaciones y leyes. Aunque ostensiblemente en busca de tales leyes, Montesquieu se pierde en detalles concretos. Solo esto es real para él: sus viñetas de caracteres y situaciones no están estilizadas, no son ni caricaturas ni idealizaciones a la manera de su siglo. Sus persas, ya estén en su país o en el extranjero, no son ni salvajes candorosos ni monstruos de ideas maliciosas; Usbek y Rica no son ni superiores ni inferiores a los parisienses a quienes describe, pero son tan diferentes que lo que es obvio y normal en una cultura parece perverso y absurdo en otra; cada grupo de personas resalta los caracteres del otro en un altorrelieve muchas veces irónico, pero nunca conscientemente exagerado. El mismo método episódico se usa en *De l'esprit des lois*; el autor se deleita demasiado en acontecimientos o hechos particulares por lo que son en sí mismos como para forzarlos a servir a las hipótesis que tienen que fundamentar. Se han hecho muchos esfuerzos para explicar el orden de los capítulos *De l'esprit des lois*, que al parecer es una amalgama informe de disquisiciones sobre diversos temas, sin ningún orden aparente. Sería muy poco generoso despreciar el devoto esfuerzo de tantos eruditos y comentaristas; sin embargo uno se pregunta muchas veces si no se trata más que de ingenuidad mal dirigida. Montesquieu no es un filósofo sistemático, ni un pensador deductivo, ni un historiador ni un científico, y uno de sus grandes méritos radica en el hecho

mismo de que, aunque afirma estar fundando una nueva ciencia en el espíritu de Descartes, su práctica es mejor que su declaración, y de hecho no está haciendo nada por el estilo, ya que se da cuenta de que el material no se lo permitirá, con el resultado de que mientras por una parte sabe que la investigación de los hechos sociales es indispensable para la tarea que se ha impuesto, al mismo tiempo está vagamente consciente de que ordenar los datos en algún diseño preestablecido, ya sea metafísico o inductivo, es, de hecho, un procedimiento demasiado artificial, repugnante a la naturaleza de este tema en particular y que, como luego lo ha probado la sociología con tanta frecuencia, dará resultados estériles. De hecho casi lo dice: «On ne s'est guère jamais trompé plus grossièrement que lorsqu'on a voulu réduire en système les sentiments des hommes, et, sans contredit, la plus mauvaise copie de l'homme est celle qui se trouve dans les livres, qui sont un amas de propositions générales, presque toujours fausses».^[5]

Pero si los sentimientos de los hombres no pueden reducirse a proposiciones generales, ¿cómo se debe proceder? ¿En qué consiste un nuevo descubrimiento si no se logra por medio de generalizaciones derivadas de hechos cuidadosamente acumulados (de acuerdo con los métodos recomendados, digamos, por Auguste Comte o Herbert Spencer un siglo después), y aplicadas a los casos particulares que son de interés a los científicos políticos, al legislador práctico o al administrador? Pese a que Montesquieu habla de los métodos cartesianos, afortunadamente para él y para la posteridad, no los aplica. Lo que hace más bien es plantear principios tentativos e hipótesis; defenderlos aduciendo la evidencia nunca totalmente concluyente de la observación, y emplearlos, e invitar a otros a emplearlos, a la luz de lo que llama razón, esto es, su buen juicio propio, a la manera en que el asunto mismo parece solicitarlo; no mecánicamente, no por métodos experimentales que podrían, en principio, ser enseñados a practicantes competentes pero faltos de inspiración, en la forma en que, por ejemplo, pueden enseñarse, en su mayor parte, los métodos químicos o físicos. Los principios de Montesquieu parecen más aforismos o máximas que conclusiones de inducciones cuidadosas. Así, por ejemplo, no hace ningún intento serio por aducir evidencias para una proposición tan fundamental a toda su tesis como que el hombre es social por naturaleza, y

que por lo tanto no se requiere una hipótesis de contrato social como la de Hobbes para explicar por qué se reúne en sociedades. Se limita a afirmar, sin mucha discusión, que el hombre de Hobbes en estado de naturaleza, hostil, aislado y egocéntrico, es un mito; que la génesis de la sociedad no necesita una explicación especial, pues la sociedad no es el resultado de medidas artificiales para prevenir el exterminio mutuo, o de la búsqueda deliberada de seguridad y poder, sino que se da como resultado de leyes biológicas tan naturales como las que crean las parvadas de pájaros o los rebaños de animales; así que las guerras y los temores a las mismas, lejos de ser un motivo de cohesión social, como enseñara Hobbes, solo ocurren después de que se forman las sociedades, cuando un hombre, en combinación con otros, se siente lo bastante fuerte para atacar a otros por el deseo de dominar o destruir a rivales en la búsqueda del poder, un deseo que es, en sí mismo, necesariamente social, capaz de surgir solo en la vida comunal. Más aún, piensa^[6]: que las sociedades humanas no deberían verse como ordenaciones de átomos humanos aislables o estructuras artificiales reunidas con un plan deliberado, sino que son mucho más afines a los organismos biológicos que tienen sus propias leyes de comportamiento, observables solo por aquellos que estudian las sociedades como unidades y no como conglomerados artificiales. Cada organismo social diferirá en ciertos aspectos de otros organismos similares, y cada uno debe ser estudiado separadamente, así sea solo para determinar el efecto que tienen sobre él las diversas influencias materiales y mentales (que él llama morales), las cuales diferirán según difieran la posición geográfica, el clima, el tamaño, la organización interna, la etapa de desarrollo, etc. Desde luego, los hombres tienen en común muchas propiedades mentales; tratan de protegerse y todo lo que esto entraña; buscan la cohesión social, necesitan ser gobernados; procuran satisfacer distintos apetitos físicos y mentales. Pero sus diferencias son más importantes, pues solo en términos de las mismas pueden explicarse las diferencias del desarrollo de las diversas sociedades humanas, de las instituciones y perspectivas, de las características físicas, morales y mentales. Montesquieu aborrece el concepto de hombre en general, no menos de como lo harán más tarde pensadores como Burke o Herder, o los antropólogos culturales de nuestro

propio tiempo. Bien pudo haber dicho con De Maistre: «He visto en mi vida franceses, italianos, rusos... pero un *hombre*, declaro que nunca lo he conocido en mi vida»,^[7] y añadir que la naturaleza era una dama que aún no conocía. Sin duda algo de esta suerte ya lo había dicho Vico pero, como dije antes, su obra parece haber sido totalmente desconocida para Montesquieu. Por la época en que se volvió famoso, un siglo más tarde, las verdades originales que Vico enunció tan audazmente, aunque en un lenguaje a veces oscuro y confuso, eran ya propiedad común de los europeos educados, principalmente como resultado de la influencia del mismo Montesquieu y de sus discípulos alemanes y franceses: Herder y la escuela histórica alemana, y después los nuevos historiadores sociales, influidos por Saint-Simon, en Francia. Eran nociones audaces y fructíferas, pero descansaban en *aperçus* y observaciones asistemáticas dominadas por un propósito moral, no en investigaciones cuidadosas y exhaustivas, moralmente neutras, como las de sus contemporáneos Buffon y Linneo.

Sin embargo, sistemático o no, era novedoso decir que las sociedades humanas habían llegado a ser lo que eran, en primer lugar, por factores físicos, pero que conforme se desarrollaban eran modificadas más directa y profundamente por causas mentales que materiales. Como un botánico de la sociedad humana, Montesquieu describe los tipos ideales de los organismos que clasifica. La célebre división de sociedades en monárquicas, aristocráticas, republicanas y despóticas es su esfuerzo por mejorar a Aristóteles. Como clasificación indudablemente deja mucho que desear; su importancia no radica en el grado en que los conceptos que emplea hayan producido métodos fértiles de análisis o predicción, sino en el hecho de que este tipo de clasificación —mediante modelos idealizados, análogos a los cuerpos perfectos de la física— estaba destinado a una notable carrera en los análisis sociológicos e históricos de Herder y Saint-Simon, Hegel y Comte, Durkheim y Max Weber.

El concepto de tipos de Montesquieu no es empírico; surge de la antigua doctrina de las clases naturales; es absolutamente metafísico y aristotélico. De acuerdo con él cada tipo de sociedad posee una estructura interna, un principio o fuerza interna dinámica que lo hace funcionar, y esta fuerza «interna» varía de un tipo a otro. Cualquier cosa que refuerce el principio

«interno» hace que el organismo florezca, cualquier cosa que lo debilite lo hace decaer. Su catálogo de estas fuerzas es muy famoso; la monarquía descansa en el principio del honor, la aristocracia en el de la moderación, el régimen republicano en el de la virtud (esto es, espíritu público, *civisme*, casi espíritu de equipo), y el despotismo en el del terror. Montesquieu concibe los organismos sociales a la manera de Aristóteles, como todos teleológicos deliberados, como entelequias. El modelo es biológico, no químico. Concibe el resorte interior de estas sociedades como lo que hace que se realicen impulsándose hacia una meta interior, solo en términos de la cual pueden comprenderse. Esta es la famosa noción de las fuerzas «internas», la sustitución de las causas finales por causas mecánicas, que había abandonado la nueva ciencia y había sido tan brillantemente parodiada por Moliere en *Le bourgeois gentilhomme*. El llamado de Montesquieu a la historia para apoyar su esquema simétrico no acarrea un grado mayor de convicción que los esfuerzos muy parecidos de Spengler y Arnold Toynbee para presentar sus propios sistemas éticos o teológicos a modo de leyes objetivas.

Montesquieu no pretende haber fundado su noción de arquetipos de sociedad sobre estadísticas derivadas de la observación; no es una hipótesis de tipo corregible, basada en datos empíricos. Le atribuye inmensa importancia, pues toda su filosofía de la historia se apoya en esta noción central: los individuos y los estados decaen cuando contravienen las reglas de su particular constitución «interna». Cada Estado o comunidad humana tiene su senda de desarrollo propia, separada, individual, única, creada en primer lugar por causas materiales, y la función de los estadistas es comprender cuál es su constitución y por lo tanto qué reglas específicas serán las que puedan preservarla y reforzarla. Estas son las famosas relaciones —la compenetración necesaria— que los sistemas legales deben satisfacer para poder cumplir su tarea, esto es, brindar a los seres humanos de una sociedad específica salud, felicidad, eficiencia, libertad y justicia, y proporcionarles otros atributos cuya deseabilidad se considera más o menos dada. El símil es, como con frecuencia en la filosofía griega, médico. La ocupación de legisladores y administradores, jueces y todos los vinculados con los temas sociales en cualquier forma, es conservar, mantener, mejorar

la salud de la sociedad. ¿En qué consiste esta salud? Esto equivale a preguntar cuáles son los fines de la humanidad; y si los fines de hombres o sociedades diferentes chocan, ¿cómo podrían ser reconciliados?; y, de hecho, si los intereses divergentes pueden o deben ser reconciliados. Montesquieu es muy consciente de las vastas diferencias entre las respuestas, de las variedades de sistemas religiosos y filosóficos que han tratado de formular la meta última que los hombres deberían buscar, o que buscan; o que buscarían si fueran racionales y supieran qué es lo recto o verdadero. Rechaza de tajo los fines que plantean los teólogos cristianos de su tiempo. Para él la religión es un fenómeno natural como cualquier otro, provocado por causas naturales que condujeron al protestantismo y la tolerancia en el norte de Europa, al catolicismo y la persecución en el sur, al islamismo y a un fanatismo estático en Oriente, etc. Se aboca a investigar las causas —climas cálidos y fríos, húmedos o secos, suelos fértiles o estériles, distancia del mar, proximidad de las montañas—, que crean necesidades y con ellas instituciones diseñadas para satisfacerlas. ¿Cómo evaluar instituciones humanas, legislaciones, formas de vida? Solía decirse, tanto a su favor como en su contra, que se había contentado solo con observar y describir —es probable que quienes están políticamente comprometidos, ya fuese en la época de Montesquieu o en nuestros días, hallen tanto desapego moralmente siniestro, tal vez hasta peligroso—, pero esto es una ilusión. El tono de Montesquieu es moderado; sus palabras intentaban, como una vez lo anotó,^[8] proporcionar al lector el placer de observar que los graves y dignos teólogos no eran arrojados violentamente al suelo sino que se deslizaban suavemente hacia el abismo. Pero no se ocupa de los temas morales menos profunda y directamente que los más vehementes polemistas de su tiempo, y difiere de ellos no tanto en su concepción de los problemas del comportamiento como en sus soluciones y, desde luego, en el tono y carácter del argumento. No discute siquiera el criterio único de los utilitaristas contemporáneos. Advierte como al pasar que los hombres están hechos para protegerse a sí mismos^[9] o que «La felicidad o la desdicha consisten en cierta disposición, favorable o desfavorable, de los órganos»^[10] o que «el interés es el mayor monarca de la tierra»^[11]. Pero estas son las máximas típicas de casi cualquier moralista

del siglo XVIII. En ninguna parte dice, o implica, que la felicidad o la satisfacción de ciertas necesidades específicas es el único fin, o que su búsqueda, aunque sea en forma pervertida e ignorante, es el único motivo del comportamiento humano. Las verdaderas respuestas a estas preguntas, que agitaron tan hondamente al siglo XVIII, le parecían tan obvias a Montesquieu que apenas se molestó en formularlas, salvo por implicación. Es evidente que diferentes sociedades buscan fines diferentes; los buscan porque sí, porque sus principios «internos» responden así a su entorno. En la medida en que los hombres se parezcan unos a otros y vivan en condiciones similares, también sus fines serán similares. En tanto difieran entre sí —y esto le interesa más que sus semejanzas— sus fines diferirán en consecuencia. Simplemente no ve un problema donde otros lo han percibido. Un médico, después de todo, no suele preguntarse en qué consiste la buena salud, y por qué; la da por sentada y se dice médico porque distingue un organismo saludable y normal de uno enfermo y anormal, y porque sabe, además, que lo que es bueno para un tipo de organismo puede ser fatal para otro, y que lo que es necesario en un clima es innecesario o peligroso en otro. De manera similar Montesquieu asumía que la idea de salud moral y política es demasiado familiar para necesitar análisis, que cuando está presente resulta obvia, y que ser racional es reconocerla por lo que es, conocer los síntomas, saber cómo curar las enfermedades del caso y cómo mantener al organismo. Sin duda se necesita una gran perspicacia imaginativa para captar las necesidades y los hábitos de organismos muy diferentes del propio. Una de las características salientes de las *Lettres persanes* es que los persas viajeros de Montesquieu están hechos para ver los hábitos e instituciones franceses y europeos con ojos singularmente frescos, de modo que lo que es visto como natural y obvio en París o en Roma les parece tan extraño o ridículo o loco como las costumbres persas, con la misma mucha o poca razón, a los correspondientemente prejuiciados viajeros europeos. Este es el notorio relativismo de Montesquieu, la creencia de que no hay un solo conjunto de valores que convengan por doquier a todos los hombres, ni una sola solución a los problemas políticos o sociales de todos los países. En virtud de esto ha sido visto como un escéptico moral, un subjetivista, inseguro de

lo que es correcto, incapaz de proporcionar una norma objetiva para el comportamiento moral o político. Pero esta es una concepción errónea de sus opiniones. Montesquieu creía en el sentido más amplio posible en lo que podría llamarse higiene social. No pensaba que ocurriese o pudiese ocurrir un gran desacuerdo entre los hombres, en tanto fueran lo bastante razonables y desapasionados acerca de lo que constituye el progreso, o la solidaridad social, o la debilidad o decadencia en una sociedad. En el curso de su obra acerca de la grandeza y decadencia de los romanos señala que lo que causó la decadencia de Roma fue que pecó contra el «principio» central de la República romana. Pues las repúblicas solo pueden ser sanas si tienen cierto tamaño, y sus ciudadanos pueden obtener satisfacciones apropiadas para sus necesidades físicas y espirituales solo en tanto que ciertas instituciones peculiares a las repúblicas se mantengan sólidas. De esta forma, lo que arruinó a Roma fue el exceso —sobrexposición imperialista— y la sustitución de la «virtud republicana» por el despotismo personal, resultado directo de este pecado contra el principio «interno» de la estructura republicana. Al decir esto tal vez pensase cuán aceptable podría ser su explicación, pero no imaginó siquiera que alguien pudiera cuestionar los valores involucrados, por ejemplo que el imperio romano declinó en el tercero, cuarto o quinto siglo, o que sería mejor —más meritorio— ser cicerón que Heliogábalo, aunque, desde luego, Heliogábalo pudo haber disfrutado más.

Montesquieu concebía que su propia contribución original al tema consistía en explicar las razones «orgánicas» del ascenso o declinación de los estados o sociedades y que su logro particular era demostrar la imposibilidad de las soluciones universales, explicar que lo que era bueno para algún pueblo en determinadas situaciones no necesariamente lo era para otros en diferentes condiciones, no solo por una diferencia de medios sino de fines; que una sociedad no es forzosamente superior a otra porque difiere en sus necesidades o en la forma en que se dedica a resolverlas. No parece habersele ocurrido que las diferencias de los valores últimos pudieran ser cuestionadas por hombres igualmente civilizados, que dos seres humanos racionales por igual, dotados de conocimiento e imaginación —por encima de todo con la suficiente empatía histórica o antropológica

para concebir condiciones muy diferentes de las propias— pudieran discrepar acerca de los fines y desechar recíprocamente sus nociones morales como objetiva y demostrablemente falsas o malvadas. La racionalidad no era para él tan solo saber cómo adaptar los medios a los fines, o un adecuado dominio de la causación histórica —en especial de los modos en los que las estructuras sociales crecen, se hacen coherentes, decaen—, sino que está en la comprensión de todo el campo del juego entre la naturaleza y los hombres; en entender qué deseos y actividades son autodestructivos y suicidas y cuáles no lo son; en conocer la vasta variedad de los fines perseguidos por los hombres en una enorme diversidad de condiciones; más aún, en descubrir cómo, si estos fines chocan entre sí, a veces podrían reconciliarse; o si no totalmente reconciliados, cómo sería posible, o no, lograr un acuerdo entre ellos. Algunos de estos fines eran sin duda más universales o estarían más arraigados en la naturaleza de quienes los persiguen que otros. Esto es un asunto de observación, de estudio de los hechos. No hay normas últimas y universales más allá de las que diferentes sociedades emplean en diferentes circunstancias. Consecuentemente carece de sentido buscar un único criterio objetivo en términos del cual estos fines pudieran ser juzgados y aprobados o condenados. No dijo, como Hume, que los hombres aprobaban solo lo que era bueno o correcto, pues no prestó mucha atención al sentimiento. Para él los valores morales o políticos se revelaban en el comportamiento, más que en un pensamiento o sentimiento expresado; si se ajustaban a las circunstancias, a los instintos de una sociedad dada y no eran autodestructivos, no debían ser criticados. «Los nombres de bueno, bello, noble, grande, perfecto, son atributos de objetos en relación con los seres que los contemplan. Hay que tener presente este principio. Es la esponja que borra casi todos los prejuicios»^[12].

Cuando no existe noción de fines objetivos, el subjetivismo, que es su correlativo, quiere decir poco. No se trata de una actitud escéptica o moralmente indiferente; y si se dice que corresponde a un hombre no interesado principalmente en problemas morales, o a alguien que no investiga a profundidad las metas y principios por los que los hombres están dispuestos a dar su vida, poco puede decirse en respuesta. La posición de Montesquieu en este asunto es muy similar a la de Aristóteles y es, tal vez,

más favorable a los funcionarios civiles o abogados que a los seguidores de Pascal o Dostoievski.

Pocas cosas disgustan más a los que desean mejorar el mundo que la desapasionada descripción de los hechos, y Helvétius y sus amigos trataron ansiosamente de disuadir a Montesquieu de publicar su libro acerca del espíritu de las leyes, con el argumento de que solo lastimaría su reputación. Les parecía una pérdida de tiempo describir minuciosamente tantas formas del error y las aberraciones humanas, casi como si el autor les concediera valor solo porque existían. Helvétius declaró que para él solo había dos tipos de gobierno: el bueno, que aún no existía, y el malo, esto es, el que transfería el dinero de los pobres al bolsillo de los ricos; «... la verdadera ciencia política no es la ciencia de lo *que es*, sino de lo que *debería ser*»,^[13] dijo el abate Siéyès hacia finales del siglo XVIII, pero lo mismo pudo haber dicho cincuenta años antes, pues tal es la opinión de casi todos los pensadores racionalistas del gran siglo. La preocupación propia del hombre inteligente era la ciencia; y la ciencia no quería decir la mera descripción y sistematización, sino reglas prácticas diseñadas para cambiar las cosas, para mejorarlas por los medios más rápidos y directos. A esto Montesquieu era conspicuamente desfavorable. Le disgustaban la velocidad y la violencia y desconfiaba de ellas. Echaba agua fría sobre las esperanzas de una reforma rápida; parecía adjudicar valor a las instituciones por el mero hecho de que existían; atribuía muy escasos juicios de valor; evidentemente estaba más interesado en la comprensión que en la acción. Spinoza, es cierto, había defendido hasta cierto punto tal actitud; pero esto era, en el siglo XVIII, el aspecto menos admirado de su guerra en contra de los enemigos del progreso. Más aún, Montesquieu mismo, ¿no había atacado a Spinoza por su determinismo y por desear suprimir las pasiones sin las cuales los hombres no pueden actuar? Pero Montesquieu había omitido añadir que los actos debían ser buenos y no malos; parecía más interesado en clasificar tipos de actividad que en su capacidad de conducir hacia la felicidad. «De la felicidad no dice nada»,^[14] dijo Bentham indignado, haciéndose eco de Helvétius; y el abogado napolitano Filangieri lo acusó de haber «razonado más bien sobre lo que *había sido* hecho que sobre lo que *debía* ser hecho». ^[15] Montesquieu sobrellevó pacientemente este tipo de crítica, pero no se

puede dejar de lado la sensación de que lo que los enciclopedistas tenían contra él no era su adicción a describir la verdad por su propio valor —cosa que ni los mejores de ellos podía resistir—, sino las implicaciones de su actitud aparentemente neutral. Creían que estaba demasiado ansioso de recalcar que las estructuras sociales durables y benéficas rara vez eran sencillas, que grandes áreas del comportamiento político seguían siendo siempre muy oscuras y complejas, que un cambio radical en una parte de ellas fácilmente podría conducir a efectos impredecibles en otras, y que en última instancia el fin podría ser peor que el principio. Sintieron que su perpetuo machacar sobre la necesidad de ir con la corriente, de actuar lenta y circunspectamente, quería decir sabotear sus ardientes programas, que su insistencia en que «La nature agit toujours avec lenteur»^[16] y la famosa definición del «más perfecto» gobierno como «celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination»^[17] eran demasiado tibios. Sin embargo, aun esto podrían haberlo aceptado, si no hubiera dicho también que si las reformas eran realmente inevitables, uno debería tocar las leyes «solo con mano temblorosa»;^[18] y, peor aún, que «las dificultades, gastos... aun peligros de la justicia eran el precio que cada ciudadano pagaba por su libertad»^[19]. Bentham vuelve a estallar: «la cortina hecha del panegírico de las demoras y formas que he visto en uso durante estos 55 años; el nombre de la fábrica es visible sobre ella. *Esprit des lois* la fábrica; *Montesquieu* y Cía. el nombre de la empresa; nunca se ha hecho un artículo más conveniente o de moda»^[20]. Indudablemente los abusos que enfurecían a Bentham al final del siglo eran muy diferentes de aquellos que Montesquieu detestaba en Francia en sus comienzos. Pero hay también una genuina diferencia de perspectiva. Montesquieu no podía olvidar que la simplicidad, la energía, la velocidad, son los atributos del despotismo y se llevan mal con la libertad individual, que necesita una textura social más laxa, un *tempo* más lento.

Si hay que destruir, por lo menos se debe dudar, sentir escrúpulos. Los reformadores más radicales, muy naturalmente, desconfiaban de esto y sospechaban que Montesquieu tenía tendencias reaccionarias envueltas en la cubierta exterior de la curiosidad científica y las opiniones ilustradas. No estaban del todo equivocado,^[21] porque en efecto se oponía a la revolución;

Catalina la Grande y, siguiéndola, una escuela de pensadores conservadores rusos, pudieron (y lo hicieron) citar sus opiniones en defensa de la proposición de que Rusia tenía necesidad «orgánica» de la autocracia; y su naturalismo contenía sin duda profundas capas de creencias metafísicas heredadas. Sin embargo, este reaccionario atacó la esclavitud como nadie lo había hecho antes; no encontraba nada malvado o antinatural en el suicidio, el divorcio, el incesto, y veía la religión puramente como una institución social.

«... cuando Moctezuma insistió que la religión de los españoles era buena para el país de ellos y la mexicana para el de él, lo que dijo no era absurdo».^[22] Esta actitud estaba calculada para irritar a ambos lados en la gran controversia de su época, y lo logró. Naturalmente los teólogos de la Sorbona la condenaron. Montesquieu fue denunciado fieramente por los jansenistas, sus libros fueron puestos en el *Índex*. Pero el partido de la Ilustración, Voltaire y los enciclopedistas, apenas se indignaron menos. Pues si esta opinión era cierta, de allí se seguía que la investigación científica no era capaz de demostrar que algunos propósitos morales eran correctos y otros no; que algunas o todas las religiones eran un tejido de falsedad y, solo por esta razón, nocivas. De hecho todo el sistema de valores sobre el cual descansaba la Ilustración comenzaría a desmoronarse si la posibilidad misma de un único método universal para obtener respuestas verdaderas a cuestiones morales y metafísicas, verdad para todos los hombres, en todos los tiempos, en todo lugar, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, se ponía en duda o se negaba. El tono mismo de Montesquieu, todo el tenor de su obra, se sentía un tanto subversivo a los principios de la nueva época.^[23] Era, es cierto, un aliado en temas tales como la credibilidad de la revelación religiosa, la autoridad de la Iglesia, la naturaleza de la autoridad real, la irracionalidad del gobierno autocrático; detestaba la opresión arbitraria, la supresión de la libertad de pensamiento o de expresión, la ignorante política económica del régimen real. Creía en el conocimiento, la ciencia, la tolerancia. Odiaba los ejércitos, las conquistas, los tiranos, los sacerdotes. Pero allí terminaba virtualmente su acuerdo con la oposición. Era obvio que no creía en soluciones universales, ni mucho menos en solución simple o final alguna. Es verdad que no creía que el

hombre estuviera en estado de pecado original; pero tampoco que fuera infinitamente perfectible. Pensaba que el hombre no era impotente, solo débil, que podría hacerse más fuerte, aunque no mucho, pero solo con las mayores dificultades. No opinaba que pudieran alcanzarse soluciones ideales, solo aproximaciones a ellas. Desconfiaba de la simplicidad y no creía en la permanencia de alguna institución, de alguna regla moral, salvo de la justicia. Creía que solo la razón podría resolver los problemas humanos, pero que por sí misma no podría lograr mucho. No pensaba, como Hume, que la razón fuera necesariamente la esclava de las pasiones, solo que era más débil que ellas, y sostenía que dado que la razón era débil y las pasiones fuertes y, en cualquier caso, indestructibles, no se las debería combatir, sino aprovechar y crear condiciones para dirigirlas hacia los canales deseados, doctrina posteriormente adoptada por Saint-Simon, Comte y Pareto. «... de la torcida madera de la humanidad nunca se ha hecho nada recto» dijo Emmanuel Kant,^[24] y esto representa la opinión de Montesquieu en oposición a la de sus amigos, los planificadores optimistas de su día. A diferencia de ellos odia y teme a todos los déspotas, aun a los más racionales e ilustrados, pues desconfía de toda autoridad central, de todos los grandes administradores de la sociedad, todos aquellos que confiada, ordenadamente, disponen el destino de los demás. Habla con desprecio y hostilidad del *décisionnaire universel* (término que él inventó) al que nunca asaltan las dudas, porque las sociedades organizadas por tales personas, por ordenadas e ilustradas que sean, son necesariamente tiránicas. Cree con pasión en la necesidad de un campo mínimo de libertad personal para cada ciudadano, para que haga lo que quiera. Desconfía del celo, por muy benevolente que sea, porque amenaza con sofocar a los individuos («la virtud necesita límites»),^[25] y valora sobre todo la libertad personal.

Pero todavía hay un cargo más grave contra él: que no es un determinista sincero. Nadie hizo más por llamar la atención sobre las muchas maneras inadvertidas en que los factores materiales moldean el carácter y las instituciones humanas, o por indicar puntos estratégicos en la red de las relaciones humanas (como la conexión del libre comercio y la seguridad militar, o la influencia del crecimiento de las comunicaciones sobre los gobiernos despóticos, o del desarrollo de nuevas armas de fuerza

destruktiva desconocida sobre las relaciones internacionales),^[26] pero no cree que esta clase de razonamientos explique el conjunto del comportamiento humano. Piensa que las leyes que gobiernan la conducta humana no son tan globales como aquellas que gobiernan el comportamiento, digamos, de la materia inanimada en el espacio. Cree en lo que llama «causas generales» que crean situaciones que hacen que ciertas consecuencias sean, como mucho, altamente probables, es decir, que vuelven impracticables ciertos —pero solo ciertos— posibles cursos de acción. Los accidentes causan importantes consecuencias solo porque actúan en conjunción con causas generales explicables: «si César y Pompeyo hubieran pensado como Catón, otros hubieran pensado como César y Pompeyo; y la república, que estaba destinada a perecer, hubiera sido empujada al precipicio por otra mano».^[27] Si Carlos I de Inglaterra no hubiera propinado una sacudida a la forma de vida de su pueblo de cierto modo, dada la situación general, seguramente lo hubiera hecho de otro;^[28] y si Carlos XII de Suecia no hubiera sido derrotado en Poltava, lo hubiese sido en cualquier otra parte^[29] porque estaba actuando una «causa general», dado que el Estado y el ejército suecos estaban en condición tal que una batalla perdida pudo hacerles perder la guerra. Pero esto muestra cuando mucho que ciertas posibilidades pudieron no haberse realizado, y que asumir que estaban dadas es una lectura irreal de la historia. Pero de esto no se concluye que todas las alternativas están siempre cerradas y solo una senda es causalmente requerida.

Los *lapses* de Montesquieu en materia de estricto determinismo fueron notados con alguna congoja por Durkheim cuando, aún joven, comenzó a investigar lo dicho por Montesquieu acerca de considerarse el precursor, si no el pionero, de la sociología.^[30] Durkheim no podía entender por qué creyó Montesquieu que las leyes que gobiernan el comportamiento humano eran menos determinables y menos predecibles en sus efectos que aquellas que gobiernan el mundo material. Cuando Montesquieu declara que las causas materiales pueden en gran medida ser contrariadas por la acción humana deliberada^[31] —por cierto felicitó a Hume en 1749 por conceder «une beaucoup plus grand influence aux causes morales qu'aux causes physiques»,^[32] Durkheim apenas puede ocultar su indignación. Si la

sociología ha de ser una ciencia seguramente debe ver las actividades humanas ni más ni menos sujetas a las causas naturales que los obstáculos que aquellas deben superar. Termina por acusar a Montesquieu de traicionar gratuitamente la misma ciencia que ha sido el primero en concebir de manera lúcida y coherente. Durkheim era, desde luego, perfectamente consistente, y si la pretensión de Montesquieu de ser el padre de la moderna sociología científica se basaba en la aplicación estricta de los principios de Helvétius y Comte, aquella estaría gravemente comprometida. Para el eterno crédito de Montesquieu, cometió, en efecto, este delito. Fue guiado por hechos reales que observó o creyó que ocurrirían, y no cayó en la traición de disponerlos en algún patrón simétrico, fueran o no susceptibles de tal arreglo. Observó algunas regularidades naturales o históricas que le parecieron importantes, y las presentó fielmente. De igual forma, trató de calcular la extensión de poder de la acción humana en ciertos tipos de situaciones. Supuso que podría remontar algunas de estas acciones humanas a causas naturales; algunas, pero no todas. Se negó a ir más allá de sus datos, extrapolar mecánicamente y sostener que porque algunos fenómenos parecen estar determinados por leyes estrictas todos deben estarlo. Los hombres pueden inclinar las cosas a voluntad, aunque no demasiado; son débiles pero Montesquieu exageró mucho su debilidad e indefensión. Pascal había afirmado que la aceptación acrítica de la costumbre era la causa mística de la autoridad de las leyes, e implicado que quien la ponía a prueba —y la «llevaba de nuevo a su principio»— la destruía; Burke y De Maistre le hicieron eco fervientemente. El que «lleva» cualquier fenómeno a su fuente, a su «principio», decía Montesquieu, lo refuerza. El conocimiento no puede ser una fuente de debilidad; indudablemente es limitado y debemos hacer lo mejor que podamos; tal vez sea poco, pero es algo. El mundo está regido por leyes, pero estas no lo explican todo. Montesquieu se oponía a lo que dijo Spinoza en el sentido de que un hombre puede ser un gran bribón aunque no haya cometido ningún delito, pues se le obliga a actuar abominablemente por circunstancias sobre las cuales no tiene control.^[33] Las causas naturales son sin duda muy poderosas, pero a veces pueden ser contrapesadas por la legislación y la educación; aun los efectos del gran soberano «cuyo imperio es el primero entre todos los imperios» —

el clima— pueden ser modificados y regulados por la educación moral intensiva. Uno puede modificar y regular (*régler, modérer*, son los términos constantemente usados por Montesquieu) casi todo; una ley puede ser restringida con otra; la mejor constitución es la que está construida como un complejo mosaico de poderes compensados. La tendencia natural del hombre es ir hacia abajo, y ni siquiera intentar la tarea inmensamente difícil de ser racional o ser libre, de recorrer la estrecha senda entre el despotismo o la anarquía. Esto puede lograrse, pero solo por el esfuerzo deliberado y difícil de tender al equilibrio. Este equilibrio es siempre inestable. Preservarlo requiere enorme cuidado y vigilancia y también la información objetiva más cuidadosa —esto es, científica— que se pueda obtener. La ignorancia, la ociosidad, el egoísmo, son poderosos enemigos del progreso humano, pero aún peores son los fanáticos y los bandidos: monjes que enseñan a la gente a atrofiar sus facultades naturales, grandes conquistadores que exterminan a los hombres para satisfacer sus ambiciones personales, y lo peor de todo, los grandes organizadores despóticos que compran la libertad del Estado a costa de la esclavización de sus conciudadanos. Los dos peores ciudadanos que Francia tuvo nunca fueron Richelieu y Louvois; y, si se hubiera atrevido, Montesquieu hubiera añadido a Luis XIV.

La libertad no es la independencia total, ni es licencia. Es muy duro obtenerla y conservarla, pero sin ella todo se marchita. No basta ningún nivel de eficiencia del gobierno, gloria nacional, prosperidad, igualdad social, para compensar su pérdida. Las monarquías están en particular peligro de perderla, pues tienden a terminar en despotismo como los ríos se pierden en el océano,^[34] y el despotismo quiere decir la prevalencia del temor; donde el temor es universal y todo ciudadano tiene terror de alguien, no hay seguridad, no hay «tranquilidad de espíritu»,^[35] y actúa una enfermedad que al final destruye la textura de la vida social normal. Pero ¿qué es libertad? Montesquieu dice que no es lo mismo que permitirse hacer lo que uno desee, pues esto podría conducir a la anarquía, y así al despotismo al que inevitablemente se recurre para suprimirla. Tener libertad es, en la famosa fórmula, «ser capaz de hacer lo que se debe querer, y no ser obligado a hacer lo que no se debe querer».^[36] Pero ¿quién nos dirá lo que

se debe querer? Las leyes. Libertad es «el derecho de hacer cualquier cosa que la ley permita».^[37] Pero ¿no podría haber leyes despóticas? Sí, pero en una sociedad racional las leyes están fundadas en la justicia. La justicia no se define como aquello que las leyes imponen, ni aquello que el gobernante quiere simplemente porque lo quiere. Pero definir la justicia en términos de las leyes reales es tan absurdo «como si uno dijera que antes de que los círculos fueran trazados sus radios no eran todos iguales».^[38] Las buenas leyes comprenden las reglas justas, pero estas mismas reglas son absolutas y objetivas, independientes del hecho de ser formuladas. ¿Qué, entonces, es justicia? Es «una cualidad que pertenece a los hombres tanto como la existencia»;^[39] es «un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considere, soit que ce soit dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme».^[40] Esta estructura fija no es otra que «la necesaria relación que emana de la naturaleza de las cosas»,^[41] la célebre definición metafísica de ley con la que abre *De l'esprit des lois*, y que ha confundido e irritado a los comentaristas modernos. «La justice élève sa voix; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions»^[42]. Es la voz misma de la realidad que habla: «la justice est éternelle, et ne dépend point des conventions humaines» (y, se pudo haber añadido, tampoco de las divinas); «Et, quand elle en dépendroit, ce seroit une vérité terrible, qu'il faudroit se dérober a soi-meme»^[43].

Estos planteamientos dan que pensar. No es que haya algo muy nuevo en ellos: la doctrina, incluso la invitación cínica a esconder la verdad, es cuando menos tan antigua como Platón. Las palabras de Montesquieu, *mutatis mutandis*, podían haber aparecido en muchos textos medievales; ni para Hooker ni para Grocio hubiesen resultado extrañas. De hecho es un fragmento de teología medieval traducido a términos seculares. Hume^[44] acusó a Montesquieu de haber derivado esta visión de la justicia, como relación objetiva absoluta, de Malebranche, y atinadamente la consideró una abstracción ininteligible. Se deriva, desde luego, de una creencia en la ley natural tal como era concebida no solo por los juristas del siglo XVII, sino por los economistas, así como por los filósofos sociales del siglo XVIII.

La doctrina fisiocrática de la coincidencia de los verdaderos intereses de todos los hombres es una aplicación del derecho natural, un sistema *a priori* que puede, en efecto, ser transgredido (aunque solo a costa del transgresor) y que el derecho positivo, el hecho por el hombre, solo se requiere para transcribirlo con exactitud literal. De esta forma el gobierno personal de los hombres que, aun en manos de los más sabios, contiene algunos elementos arbitrarios, será remplazado por el gobierno de la ley misma. No es difícil reconocer en esto el antiguo orden natural teológico traducido a la terminología económica o social. La fórmula de Saint-Simon acerca del gobierno de los hombres que cede el paso a la administración de las cosas, la reiteración de ello por Marx, el *Rechtsstaat* racional de Hegel, y toda su progenie en la teoría moderna legal y política, están enraizados en la metafísica del orden moderna legal y política, están enraizados en la metafísica del orden natural que, a despecho de todos los esfuerzos para repetirlo en términos empíricos, conserva rasgos indelebles de su origen trascendental. Pero lo que es extraño en el surgimiento de esta antigua doctrina *De l'esprit des lois* es su incompatibilidad con lo más original del nuevo gran descubrimiento de Montesquieu. Su finalidad general fue demostrar que las leyes no nacen en el vacío, que no son resultado de órdenes positivas de Dios, los sacerdotes o los reyes; que son, como todo lo demás en la sociedad, la expresión de los cambiantes hábitos morales, creencias, actitudes generales de una sociedad determinada en un momento determinado sobre una porción determinada de la superficie de la tierra, movidas por las influencias físicas y espirituales cuyo lugar y periodo exponen a los seres humanos. Es difícil ver cómo esta doctrina, que es la base de la gran escuela alemana de la jurisprudencia histórica, de la historiografía francesa posrevolucionaria, de las diversas teorías sociológicas modernas del derecho, puede reconciliarse con la creencia en reglas universales, invariables, perennes, válidas por igual para todos, en todos lados, en todos los tiempos, reglas descubiertas por la facultad de la razón tal como fue concebida por Descartes o Leibniz, esto es, como medios no naturales para percibir verdades eternas, noción misma que Montesquieu realizó el gran servicio histórico de derribar. En realidad va más allá. Si el derecho tiene que ser la expresión de la justicia eterna, una

«necesidad de la naturaleza» independiente de hombres, tiempos o lugares, debe ser formulado tan explícitamente que la única tarea de los jueces sería aplicarlo con el máximo rigor y precisión en los casos particulares que llegan ante ellos, y la única tarea de los administradores traducirlo en acción tan total y literalmente como sea posible. Montesquieu insiste muchísimo en este punto; quiere que las operaciones del derecho sean lo más estrictas y automáticas que se pueda. Toda la tradición del derecho hecho por jueces, del uso de ficciones legales, de la interpretación de antiguos estatutos para nuevas situaciones, con la debida atención a su espíritu y no a su letra, como forma de entender el interés público que cada generación pueda ejercer de acuerdo con sus propias luces, que no son necesariamente las de otras sociedades u otras generaciones: este desarrollo cardinal, extrañamente omitido por este agudo observador en sus análisis de las instituciones inglesas, le parece profundamente aborrecible. No se debe alterar la letra de la ley, no debe haber interpretación, ni flexibilidad, ni adaptación pragmática. Parece pensar que si una ley deja de ser útil y ya no encarna plenamente los principios objetivos de la justicia, debe ser abrogada de manera formal por el órgano legislativo, que tiene que crear una nueva ley para el caso. Esto podría conducir a mucho deshacer y cambiar leyes y, en consecuencia, al debilitamiento del respeto por las leyes como tales, según apuntó Hume. Pero en una interpretación estricta de la doctrina de la justicia en Montesquieu esto sería inevitable. Es preciso ignorar estas desventajas sociales pues, ¿qué es la utilidad social ante las leyes eternas de la naturaleza?

La doctrina según la cual el derecho positivo debe ponerse a prueba con el criterio de la conformidad estricta a algún conjunto de principios extralegales —como los revelados en los libros sagrados, o en las expresiones de personas privilegiadas, o por una facultad especial de la intuición racional— es un rasgo constante de la teoría del derecho en Occidente. Esto está en obvio conflicto con la opinión, igualmente célebre, de que el derecho es solo uno entre muchos aspectos del desarrollo social, condicionado por la misma suerte de factores que la vida social en general, por lo cual la doctrina de Hobbes, que Montesquieu rechaza, de que la justicia es lo que la ley ordena, y nada más, es meramente una versión

extrema y de hecho un tanto *outré*. En realidad podría no existir una contradicción estrictamente lógica entre creer que las leyes son una función de la evolución social, y creer en criterios fijos de justicia y el requisito de una codificación explícita y una aplicación rigurosa; pues el criterio mismo podría consistir en alguna relación invariable entre factores sociales cambiantes, como el principio utilitario de la mayor felicidad. Pero es obvio que hay una genuina disparidad de actitud; y Montesquieu no deja duda de que su noción de justicia no es una función o relación natural, sino un criterio trascendente, eterno. Este choque de la teoría pragmática de la jurisprudencia de, digamos, Holmes o Brandeis, y la previa noción de la aplicación casi mecánica de las leyes en la forma precisa en que fueron promulgadas por la legislatura, es un tema central que ha dividido a los juristas, sobre todo en Estados Unidos, y ha sido correctamente vinculado con sus diferencias políticas, sociales y hasta metafísicas más profundas. Vale la pena añadir que la noción de Montesquieu de la justicia absoluta como criterio permanente válido para la legislación no es menos incompatible con la interpretación social de la ley que las formas en que la han entendido, por ejemplo, los positivistas comtianos o los marxistas (con su teoría del derecho como una superestructura dependiente de una base social y económica). Sin embargo todas estas corrientes fluyen desde Montesquieu: la contradicción, evidentemente, está presente en su propio pensamiento.

¿Por qué cayó en eso? Tal vez esto surge de su temor al despotismo y las arbitrariedades, que tomaron dos direcciones diferentes, difíciles de reconciliar. Por una parte insiste una y otra vez en el hecho de que a cada sociedad pertenecen las actitudes morales, hábitos y formas de vida que le son propios; que la mera aprobación de leyes o promulgación de reglamentos no puede romper estos patrones morales y sociales, solo obstruirlos, y que esas leyes dejan de ser efectivas si se apartan demasiado de las leyes sociales que gobiernan la evolución de la sociedad en cuestión. Esto es parte de su argumento contra la interferencia caprichosa, la desenfrenada opresión y la intimidación de tiranos individuales o grupos despóticos. El terror a esto le inspira el deseo de preservar una sociedad jerárquica, de dividir y balancear, desconfianza de toda forma de exceso,

peticiones de poderes «intermediarios», defensa de las aristocracias hereditarias y las profesiones heredadas, de cuerpos legislativos y judiciales locales y provinciales, de sobrevivencias y reliquias de instituciones feudales, del neofeudalismo creado para vender cargos a las nuevas clases medias, de anomalías porque sí, todo lo cual actúa como amortiguador entre la autoridad central siempre al acecho y la masa del pueblo que de otra manera podría configurarse con demasiada libertad y brutalmente en un diseño arbitrario propio. Y, por otra parte, está su apasionada preocupación por la legalidad, su insistencia en que las leyes se escriban con palabras claras para que todos las vean, que es otro medio, y poderoso, diseñado siempre para el mismo propósito: evitar que los individuos fuertes ejerzan su propia voluntad ilimitada (ya sea apoyados en los defensores del poder real, como el abate Dubas, o en los adeptos al despotismo ilustrado, como Voltaire), y proteger a las personas del poder de los gobernantes por medio de una igualdad garantizada en una ley formulada explícitamente.^[45]

Pero cualquiera que sea la explicación psicológica de la actitud de Montesquieu, la contradicción interna persiste, y encontramos dos líneas opuestas de pensamiento y de práctica, cada una de las cuales se asigna su autoridad. La primera es el desarrollo pragmático de la ley, conscientemente sensible al cambio social. Aquí vuelven a separarse los caminos: toma una forma conservadora en los escritos de Burke y los juristas alemanes, que ven la ley como expresión de las más profundas tradiciones e instintos que han formado el carácter de una nación o una cultura, vinculados con el desarrollo «orgánico» de una comunidad, y que no deben ser desviados por los arbitrarios *fiats* de los gobernantes, o por las reformas «artificiales» que no están en armonía con su «espíritu» histórico. En su otra forma, radical, ha sido interpretada por los radicales y los reformadores sociales como las muchas demandas a que la ley responde constantemente ante las cambiantes necesidades sociales, sin quedar atada a ningún principio obsoleto, válido solo para alguna época muerta e ida. Ambas formas de jurisprudencia evolutiva son igualmente incompatibles con la tradición romana y napoleónica de una ley codificada, dedicada a la aplicación de principios generales expresados de manera explícita, cuya validez suele considerarse universal y eterna, independiente de tiempo, lugar y circunstancias.

Este conflicto interno también puede descubrirse en la típica ambivalencia dieciochesca de Montesquieu, al usar de palabras como «razón» y «naturaleza». Razón a veces quiere decir percepción intuitiva de leyes generales, en el sentido en que emplearon esta palabra Descartes y los racionalistas, y otras veces la percepción (empírica) de lo que una sociedad dada necesita para su «sólido» y sano funcionamiento en un lugar y época dados. La naturaleza suele ser amable y lenta, y logra sus fines por una presión escasamente perceptible; pero también puede atronar y aterrorizar; cuando voy demasiado lejos, dice Montesquieu, y considero las ventajas de la tortura con un espíritu puramente utilitario, lo que oigo es «la voix de la nature qui crie contre moi»^[46] y me devuelve la cordura. Otras veces la naturaleza no es normativa sino simplemente la constitución real de cosas y personas, la causa del comportamiento, las necesidades, las demandas de hombres en circunstancias específicas, y en este sentido constituye el objeto de todas las ciencias. En todos los escritos de Montesquieu hay cierta clase de dialéctica continua entre los valores absolutos que parecen corresponder a los intereses permanentes de los hombres como tales, y aquellos que dependen del momento y el lugar en una situación concreta.

IV

La contradicción sigue sin ser resuelta. El único vínculo entre las dos doctrinas es su común propósito libertario. Lo que Montesquieu entiende por libertad no se encuentra en su definición formal —y vulgar— consistente en el derecho de hacer lo que las leyes no prohíben, sino en su exposición de otras ideas políticas y sociales que arrojan luz sobre su escala general de valores. Montesquieu es, por encima de todo, no un pensador obsesionado por algún principio único, que busca ordenarlo y explicarlo todo en términos de alguna categoría central moral o metafísica, a partir exclusivamente de la cual deben formularse todas las verdades. No es un

monista sino un pluralista; su virtuosismo alcanza su más alta cima, es más él mismo, cuando trata de explicar una cultura, una perspectiva o un sistema de valores diferente del suyo y del de la mayoría de sus lectores. Un autor radical dijo que él explicaba demasiado bien, que parecía justificarlo todo. [47] Y de hecho está tan lejos del vicio prevaleciente en su día de medir todas las perspectivas y culturas en términos de su distancia de las ilustradas normas del siglo XVIII, que se hizo sospechoso tanto a los oscurantistas como a los radicales de su tiempo por su excesiva blandura con las instituciones diferentes de las del Occidente cristiano. Sustituir la facultad de percibir las diferencias individuales por principios generales es para él el principio del mal. El alcance de sus simpatías es de verdad muy amplio. Defiende convincentemente modos de vida muy diferentes, a cada uno de los cuales representa condicionado por su propio ámbito físico, siguiendo su propia senda inteligible de desarrollo, y satisfaciendo las necesidades de los seres humanos a los que conduce no menos satisfactoria y plenamente que otras culturas, en otros tiempos, en otras tierras y climas y situaciones geográficas. Este talento singular para identificarse de modo imaginativo con una gran variedad de formas de vida conduce a Montesquieu no tan solo a la tolerancia (por mucho que la ensalzara) y a condonar abusos, sino a una actitud más positiva. Fue uno de los pocos pensadores de su época que captó una de las características centrales de la historia moral de la humanidad: que los fines perseguidos por los hombres son muchos y variados y muchas veces incompatibles entre sí, que esto conduce a inevitables colisiones entre civilizaciones, a diferencias entre los ideales de la misma comunidad en distintos tiempos, y de diversas comunidades al mismo tiempo, así como a conflictos dentro de comunidades, clases, grupos, y dentro de la conciencia individual. Percibió además que dada la enorme variedad de situaciones y la extrema complejidad e intrincamiento de los casos individuales, ningún sistema moral, y menos aún una sola meta moral o política, podría proporcionar la solución universal a todos los problemas, en cualquier parte y en todo tiempo. Tratar de imponer tales sistemas únicos, no importa cuán valiosos, nobles y ampliamente creídos sean, debe siempre, al final, conducir a la persecución y privación de la libertad. El despotismo es «obvio, uniforme

en todo; la pasión basta para establecerlo y cualquiera puede producir eso». [48] Solo las sociedades que están en un estado de «agitación», de inestable equilibrio, son verdaderamente libres; sus miembros son libres de perseguir, de escoger entre una variedad de fines o metas. Un Estado podrá ser libre, esto es, independiente de otros estados, pero si congela y suprime la opinión en nombre de no importa qué principio sagrado, sus ciudadanos no son libres sino esclavos. A Montesquieu le disgusta el conflicto; prefiere la paz, la conciliación, el acuerdo. Sospecha de todos los nuevos credos puesto que en general son obra de fanáticos y conducen a luchas. Pero una vez que un credo ha hallado cierto grado de aceptación, por tonto que sea debe ser tolerado y no perseguido hasta eliminarlo, pues es más importante que la gente sea libre para errar que coaccionada para tener las opiniones correctas. Montesquieu no era relativista en lo tocante a la verdad. Al igual que los hombres más ilustrados de su tiempo, creía que podía descubrirse la verdad objetiva en todos los campos. Pero creía aún más profundamente que las sociedades que no conceden libertad de elección entre ideales, con las debidas precauciones contra la guerra abierta entre sus adherentes, decaen y perecen de manera inevitable.

Esta oposición a la imposición de cualquier ortodoxia, sin importar lo que estuviera en juego, sin importar cuán elevados y profundamente venerados pudieran ser los ideales de la ortodoxia, distingue a Montesquieu de los teólogos y los ateos, de los radicales idealistas y de los autoritaristas de su tiempo. Da principio a la lucha, dentro del campo de la Ilustración, entre demócratas y liberales. Podrán unirse contra el oscurantismo y la represión, clerical o secular, pero la alianza será, en el mejor de los casos, temporal. El despotismo no es menos despótico porque sea entusiasta o autoinfligido. Los esclavos voluntarios siguen siendo esclavos. Esta nota no se vuelve a escuchar hasta Benjamin Constant y la reacción liberal contra jacobinos y legitimistas por igual. Es un punto de vista que, como coloca a la libertad por encima de la felicidad, la paz, la virtud, siempre es sospechoso, siempre impopular.

Lo que emerge, y lo que parece de interés particular en la actualidad, es su muy clara percepción del hecho de que ningún grado de conocimiento, o de habilidad o de poder lógico, puede producir soluciones automáticas,

definitivas y universales a los problemas sociales. Los líderes de la Ilustración francesa, los grandes divulgadores de la ciencia, prestaron un gran servicio a la humanidad por haber librado una guerra abierta contra la ignorancia y el oscurantismo en todas sus formas, y en particular contra la brutalidad, la estupidez, la supresión de la verdad, el cinismo y el desprecio por los derechos humanos. Su lucha por la libertad y la justicia, aun cuando no entendían del todo sus propias fórmulas, creó una tradición a la cual muchos deben hoy su vida y su libertad. La mayoría de estos mismos hombres, cuyo caso para los acusadores carecía de respuesta, también creían que así como había una ciencia del comportamiento de las cosas, podría haber una ciencia del comportamiento de los seres humanos; que cualquiera que captara los principios de esta última ciencia podría, aplicándola, alcanzar todas las metas por las cuales luchaban unidos; que todos estos objetivos —verdad, justicia, felicidad, libertad, conocimiento, virtud, prosperidad, poderes físicos y mentales— estaban enlazados «por una cadena indisoluble», como dijera Condorcet,^[49] o cuando menos eran compatibles entre sí; y que era posible hacerlos realidad transformando a la sociedad de acuerdo con los principios infalibles de la recién descubierta verdad científica acerca de la existencia social.

Cuando la gran Revolución francesa fue incapaz de hacer a los hombres libres y virtuosos de la noche a la mañana, algunos de sus seguidores afirmaron que los nuevos principios no habían sido bien entendidos o que habían sido ineficientemente aplicados, o que la clave verdadera para la solución del problema no eran esos principios sino algunos otros; que, por ejemplo, la solución puramente política de los jacobinos había sobresimplificado las cosas de manera fatal, y que tendrían que haber tomado más en cuenta las causas sociales y económicas. Cuando en 1848-1849 se tomaron debidamente en cuenta estos factores y los resultados siguieron siendo decepcionantes, los creyentes en una solución científica declararon que se había omitido alguna otra cosa, la guerra entre las clases, digamos, o los principios comtianos de la evolución, o algún otro factor esencial. Fue contra los «terribles simplificadores» de este tipo, cuya lucidez intelectual y pureza moral de corazón parecía tornarlos cada vez más dispuestos para sacrificar a la humanidad una y otra vez en nombre de

vastas abstracciones en altares atendidos por imaginarias ciencias del comportamiento humano, que el cauto empirismo de Montesquieu, su desconfianza en las leyes de aplicación universal y su agudo sentido de los límites del poder humano, resistieron tan bien. Si hay causa para las reformas radicales, para la rebelión y la revolución, es cuando las injusticias de un régimen son demasiado intolerables, cuando «la naturaleza grita» contra ellas; pero tales acciones implican riesgos y nunca pueden ser garantizadas, moral o materialmente, por métodos infalibles para calcular las consecuencias sociales. La historia humana no es susceptible a las leyes simples que hipnotizaron tan profundamente a muchos nobles pensadores, sobre todo en Francia. «La plupart des effects arrivent par des voies si singulières, ou dépendent de causes si imperceptibles et si éloignées qu'on ne peut guère les prévoir».^[50] Y en ese caso lo único que podemos hacer es tratar de frustrar al menor número de seres humanos que sea posible, cualesquiera que sean sus propósitos. El mejor gobierno es el que mejor acuerda con el «penchant et leur inclination»^[51] de los hombres. Al hacer leyes se debe tener, por encima de todo, un sentido —que únicamente agudizan la experiencia y la historia— de lo que va con qué, pues las relaciones de las leyes con la naturaleza humana y las instituciones humanas y su interjuego con la conciencia humana es inmensamente compleja, y esto no puede ser computado por sistemas simples y ligeros; las reglas intemporales, impuestas rígidamente, siempre terminan en sangre.

A despecho de sus arcaicas clasificaciones de las instituciones políticas, sus concepciones *a priori* de los principios internos del crecimiento social y de la justicia absoluta como una relación eterna en la naturaleza, Montesquieu aparece como un empirista mucho más puro, en relación tanto con los medios como con los fines, que Holbach o Helvétius y aun que Bentham, para no hablar de Rousseau o de Marx. Conservadores, liberales, socialistas fabianos, han derivado sus propias conclusiones de la tradición que él fundó, y sus principios no dogmáticos tienen una inmensa importancia para nuestros violentos conflictos modernos entre ideologías rivales. «Tal vez Montesquieu no hubiese dejado nada tras de sí» —escribe Maxime Leroy— salvo un estado mental, una tendencia sociológica y el recuerdo de sus encantadoras fantasías persas... si no hubiera unido su

nombre a la doctrina de la separación... de poderes.^[52] No mucho más, quizá, que un seco sentido de la realidad histórica, tan concreto como el de Burke y libre de sus violentos prejuicios y distorsiones románticas; y una comprensión de para qué viven los hombres o, en todo caso, las sociedades humanas, sin paralelo desde Aristóteles.

VII. HUME Y LAS FUENTES DEL ANTIRRACIONALISMO ALEMÁN

I

El tema que intento tratar no es central ni en el pensamiento de Hume, ni en su desarrollo intelectual, ni en su vida, ni en el mundo en el que vivió y escribió. Me interesa la influencia de ciertas ideas de Hume, o más bien el uso que hizo de ellas un grupo de pensadores que, en la mayor parte de sus aspectos, rechazaron absolutamente todo aquello que Hume creyó y sostuvo. Creo que la mejor forma de describir el movimiento que integraron es con la denominación de contra-Ilustración alemana, que alcanzó su cúspide al final del siglo XVIII. Cuando menos dos de sus líderes, Johann Georg Harnman y Friedrich Heinrich Jacobi, veían a Hume como un empedernido enemigo pero, sin embargo, con una diferencia: un hombre que, aunque no se lo propusiese, les proporcionó armas, tanto ofensivas como defensivas, contra sus aliados filosóficos más cercanos, los enciclopedistas franceses, a los que más que a nadie trataron de refutar. El uso que les dieron a algunos de los escritos de Hume, si él hubiera concebido tal posibilidad, casi seguramente lo hubiese asombrado y, de hecho, hasta horrorizado; la distancia moral e intelectual entre él y estos irracionalistas alemanes difícilmente podía haber sido más grande. La historia de las ideas no carece de ironías.

Es un lugar común, en el cual no es necesario insistir, que la cultura de Occidente en tiempos de Hume estaba en gran medida dominada por las ideas de la Ilustración francesa. Cualesquiera que hayan sido las diferencias que dividieron a los *philosophes* y sus discípulos en otros países (y estas diferencias fueron más hondas y más abundantes de lo que suele suponerse), había amplio consenso, basado en la aceptación de lo que era, en realidad, una versión secular de la vieja doctrina del derecho natural de acuerdo con la cual la naturaleza de las cosas poseía una estructura inalterable y permanente, y las diferencias y los cambios en el mundo estaban sujetos a leyes universales e inmutables. Estas leyes podían descubrirse, en principio, por el uso de la razón y de la observación controlada, de la que los métodos de las ciencias naturales constituían la aplicación de mayor éxito. Se reconocía a las matemáticas como el instrumento más poderoso para la adquisición de conocimiento. Si esto se debía a que la misma estructura básica de la realidad era tal que las matemáticas eran su representación abstracta, o su simbolización, o, alternativamente, a que los métodos matemáticos eran los medios más confiables de registrar, predecir y, por lo tanto, controlar la naturaleza, cuyo verdadero carácter permanecía inescrutable, era un tema menos crucial que el que se derivaba de una u otra suposición: que la verdadera senda del conocimiento era la de las ciencias naturales; es decir, toda afirmación que pretende ser verdadera debe ser pública, comunicable, comprobable, capaz de verificación o falsación por métodos aceptados por cualquier investigador racional y a su alcance. De esto se sigue que todos los otros tipos de autoridad deberían ser rechazados, en particular fundamentos de la fe como los textos sagrados, la revelación divina y los pronunciamientos dogmáticos de sus intérpretes autorizados: tradición, prescripción, sabiduría inmemorial, intuición privada y todas las otras formas de fuentes trascendentes o no racionales de conocimiento putativo. Se sostenía que este principio se aplicaba tanto al mundo humano como al no humano; a disciplinas abstractas, tales como la lógica o la matemática, a las ciencias aplicadas que establecen las leyes del comportamiento de los cuerpos inanimados, plantas, animales y seres humanos, a las disciplinas normativas que revelan la naturaleza verdadera de las metas humanas últimas, y a las

reglas correctas de conducta, pública y privada, social y política, moral y estética.

De acuerdo con esta doctrina en principio era posible responder todas las preguntas genuinas; la verdad era una, el error múltiple; las respuestas verdaderas deben, por necesidad, ser universales e inmutables, esto es, verdaderas en todo lugar, en todos los tiempos, para todos los hombres, y descubribles mediante el apropiado uso de la razón, por la experiencia pertinente, por la observación y los métodos de experimento, lógica, cálculo. Se podría construir, al menos en principio, una estructura lógicamente conectada a reglas, leyes, generalizaciones, susceptible de demostración o, cuando menos en la práctica, de un alto grado de confirmación (y, cuando se requiera, de aplicación apropiada a circunstancias cambiantes), y que podría remplazar la amalgama caótica de ignorancia, pereza, conjeturas, superstición, prejuicio, dogma, fantasía y, sobre todo, lo que Helvétius llamó «error interesado», que ha permitido a los astutos y a los poderosos dominar y explotar a los estúpidos, ignorantes y débiles, y ha sido a lo largo de toda la historia de la humanidad responsable en gran medida de sus vicios, locuras y miserias. Solo el conocimiento, esto es, el desarrollo de las ciencias, podría rescatar a la humanidad de estos males en buena parte inducidos por la humanidad misma. Algunos creían que por medios empíricos podía alcanzarse la certeza, otros que no podría lograrse sino una elevada probabilidad; algunos eran pesimistas acerca del progreso hacia la virtud y la felicidad, otros fueron más optimistas. Pero la mayoría de los *philosophes* coincidían en que si podían controlarse las pasiones irracionales y si disminuían la ignorancia, el prejuicio, el temor y la codicia, se podía poner fin a las peores confusiones del pensamiento y el sentimiento humanos, que conducían al fanatismo ciego en el pensamiento y a la barbarie salvaje en la práctica.

Esta fe en los poderes de la razón y la ciencia de ninguna manera contó con un apoyo universal en la Europa Occidental, ni aun a mitad del siglo XVIII, cuando menos no con igual confianza y fervor; era asaltada una y otra vez por las dudas insidiosas de los escépticos, por la hostilidad de los defensores ortodoxos de la autoridad de la Iglesia y del Estado, por los defensores de la variedad, individual y local, y de los valores locales y

tradicionales, así como por los paladines de la imaginación artística, libre de reglas y regulaciones universales, que hacia mediados del siglo habían comenzado a atacar las ciudadelas del neoclasicismo. De todos modos, creo que no sería inexacto decir que la tradición central de la Ilustración se basaba en los supuestos de los que he proporcionado un sumario burdo y sobresimplificado. Pese a que críticos tales como von Muralt, Bodmer y Breitinger en Suiza, Lowth, Blackwell y los Warton, padre e hijo, en Inglaterra y, sobre todo, el fundador del historicismo, Giambattista Vico, en Nápoles, propugnaban la comprensión histórica y la celebración de la hermosura y de la fuerza de la antigua poesía épica; a despecho del creciente interés por la Biblia como la epopeya nacional de los judíos, por Homero como la voz de todo el pueblo griego, por las sagas de los escandinavos y los celtas, las literaturas orientales, Shakespeare y Milton, las canciones folclóricas, los mitos y leyendas y, sobre todo, las diversas tradiciones culturales que no se podían ajustar a las camisas de fuerza proporcionadas por los árbitros parisienses del gusto, esta reacción permaneció confinada en buena medida al campo de la literatura y las artes; el edificio ideológico central de la Ilustración seguía relativamente ileso.

El primer ataque formidable contra ella, intransigente, violento y cargado de consecuencias duraderas, llegó de Alemania. No es este el lugar para tratar de explicar los muchos factores que condujeron a esta reacción alemana contra la dominación cultural francesa del mundo occidental. Sin duda no carecía de relación con las corrientes antirracionalistas de la reforma luterana; ni con el empobrecimiento relativo —tanto cultural como económico— de las poblaciones germano-parlantes en los cien años que siguieron a la revuelta de Lutero, en contraste con el gran florecimiento cultural de Italia, Francia, Inglaterra, España y los Países Bajos, que alimentara en los alemanes una creciente conciencia de su propio provincialismo, y con ello un sentimiento de inferioridad, profundizado por los desastres de la Guerra de los Treinta Años. No soy un historiador social. No estoy calificado para especular sobre las raíces ni sobre los efectos de la inevitable aparición de resentimientos y heridas a la autoestima en los territorios alemanes, particularmente en relación con Francia, entonces en el pleno orgullo por los logros de su poder, su riqueza y su arte. Sin embargo,

aun a los ojos de un aficionado parece obvio que esta condición no está desconectada de la elevación del pietismo, una de las corrientes del luteranismo más introspectivas, austeras y autoabsorbentes. Los pietistas, de temperamento profundamente apolítico, desdeñosos del mundo y sus diversiones, buscaron la comunión directa del alma individual con Dios. Solían caer en extremos tanto de emoción como de autodisciplina, y tendían a sospechar de la jerarquía, el ritual, la enseñanza y la especulación racional, en oposición a la voz viva de la conciencia individual, con su sentido absoluto del deber moral y espiritual, guía infalible en la interminable batalla en y por el alma del hombre pecador entre la palabra de Dios y las tentaciones del mundo, la carne y el demonio. El pietismo tuvo gran vigor en la Prusia oriental, donde el intento de Federico el Grande, hacia la mitad del siglo XVIII, para modernizar esa provincia atrasada y semifeudal con la ayuda de funcionarios de habla francesa, fue resentido y resistido por la población conservadora y devota. Probablemente mucho de este sentimiento estaba en la raíz de la oposición contra el materialismo, el utilitarismo, el naturalismo ético y el ateísmo de las *lumières* francesas que encuentra uno en pensadores como Hamann, Lavater, Herder y, de hecho, hasta en el mismo Kant. Ellos y sus discípulos, Jacobi, Fichte, Schelling, Baader, fueron en realidad el ala filosófica de los movimientos alemanes culturales de resistencia, del *Sturm und Drang*, del « prerromanticismo » y, por cierto, del romanticismo mismo.

Permítaseme decir algo acerca de la misteriosa figura de Hamann, el Mago del Norte, como lo llamaron Kant y otros, quien fue probablemente el líder más influyente de esa oposición en esencia religiosa, con gran carga emocional, un hombre descrito como el primer emigrado de la *Aufklärung*, el líder de la Vendée de la Ilustración. Nacido en 1730, en Königsberg, recibió, como su amigo mayor y alguna vez protector, Kant, una educación estrictamente pietista. En los decenios de 1750 y 1760 se lo veía como un prometedor joven propagandista al servicio de la *Aufklärung* alemana. Alcanzó renombre primero con una traducción de un tratado francés sobre comercio, acompañado por una disquisición propia sobre los efectos del comercio y el valor social de los mercaderes. Admiró a Lessing, fue acogido por Moisés Mendelssohn, Nicolai y otros líderes de la cultura

liberal alemana en Berlín; Kant y sus amigos pusieron grandes esperanzas en su joven protegido. Sin embargo, durante una breve estancia en Londres, en 1757-1758, Hamann atravesó por una crisis espiritual, regresó a la fe pietista de sus primeros años, y volvió a Königsberg como oponente convencido de la Ilustración. Durante el resto de su vida —murió en 1788— publicó una serie de violentos ataques contra el materialismo científico, el universalismo y el secularismo. Fueron escritos en una prosa idiosincrásica, oscura, emotiva, sibilina, llena a veces de alusiones difíciles de seguir, bromas para iniciados, elaborados juegos de palabras, digresiones que serpentean por sendas oscuras, que parecen no llevar a ningún lado, todo esto en un lenguaje que sin duda trató de contrastar tan marcadamente como fuera posible con la —para él— ahora detestable elegancia y brillantez, somera claridad y espiritual vacuidad de los *habitués* de los *salons* de París —ciegos guiando a ciegos—, hombres separados de la vida verdadera e interior del hombre. Por temperamento era no solo indiferente sino profundamente contrario a quienes trataban de hallar algún orden inteligible en el universo, capaces de reducirlo a un sistema teórico y comunicarse por medio de él. Era de esos pensadores (tal vez más frecuentes al este que al oeste del Rin) cuyo aborrecimiento por los esquemas nítidos, racionales, los conduce a buscar lo excepcional y lo irregular, aunque solo sea para socavar la confiabilidad de las leyes generales, y para refutar a quienes suponen que pueden alcanzar y ordenar la pululante variedad de lo real dentro de sus construcciones artificiales. Los sistemas monistas, dualistas, pluralistas, eran para él quimeras igualmente engañosas, esfuerzos para confinar lo inconfinable, de contener los datos locamente conflictivos, impredecibles, muchas veces caóticos, de la experiencia directa, y reducirlos a regularidades y simetrías por medio de eslabones lógicos o metafísicos: los describe como muros de arena contruidos para contener las olas de un océano.

Es difícil concebir una perspectiva más profundamente anticientífica o antirracional; para Hamann todo conocimiento puede obtenerse por la sola confrontación directa con la realidad que nos brindan los sentidos, por el instinto, por la imaginación, por lo inmediato, la incontradecible intuición del poeta, el amante, el hombre de fe sencilla. Su cita favorita está en

Corintios, 1, 1, 27 —«Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios»— esto es, Descartes, Voltaire y sus discípulos del Berlín librepensador. Como William Blake, Hamann creía que la verdad es siempre particular, nunca general; el conocimiento genuino es directo, obtenido por medio de alguna especie de conocimiento inmediato; los sentidos, externos e internos, no sirven como referencia, sino que presentan datos directamente, y cualquier intento para organizar tales datos dentro de sistemas distorsiona su realidad concreta. «Cortar el cordón entre la fe y los sentidos es el primer síntoma de nuestro tipo de pensamiento vuelto al revés». La creencia (en el sentido de Hamann) es un «instinto básico» (*Grundtrieb*) sin el cual no podríamos actuar.^[1] Las palabras son símbolos que transmite una voz que habla; pueden ser un método de comunicación entre personas reales, entre almas inmortales, o meros medios mecánicos, elementos clasificadores de una ciencia impersonal. Hamann fue un apasionado cristiano pietista, y creía que los hombres tuvieron o podrían tener la experiencia directa de Dios, en todas partes y en todo tiempo; las palabras de la Biblia eran la voz de Dios que les hablaba directamente, y eso mismo era la totalidad de la naturaleza para aquellos que tuvieran ojos para ver y oídos para oír; eso era también la historia de la humanidad, un lenguaje divino para transmitir verdades espirituales para una comprensión ilimitada, no corrompida por los sofistas de París. No fueron las palabras el principal obstáculo para la visión de la realidad, como lo sostenían Bacon, Locke, Berkeley. La percepción directa era distorsionada mucho más violentamente por conceptos, teorías, sistemas; tales recursos de tenedor de libros podían ser de utilidad en la organización o control de actividades políticas o económicas —terrenos que ya no le interesaban a Hamann—, pero eran incapaces de revelar del mundo real. Eran simples ficciones, *entia rationis*, muñecos hechos por el hombre, erróneamente identificados con el mundo real. Solo la intuición que brota del sentimiento —en su punto culminante, por el amor a una persona o cosa— podía revelar e iluminar. No era posible amar la fantasmagórica red de fórmulas, proposiciones generales, leyes, conceptos y categorías que los filósofos franceses habían erigido entre ellos y la realidad. La tarea del filósofo era explicar la vida en todas sus contradicciones, todas sus peculiaridades, no suavizarla o

sustituirla por abstracciones hipostatizadas, entidades idealizadas, útiles tal vez para fines limitados, pero de cualquier manera ficciones. Dios es poeta, no matemático; solo arañas como Spinoza hacen sistemas que dejan fuera el mundo real, «atrapan mosquitas»^[2] y construyen «castillos en el aire»^[3]. Los hombres han confundido «palabras con conceptos, y conceptos con realidades»^[4]. Ningún sistema ni construcción elaborada de generalidades científicas, en opinión de Hamann, capacitará al hombre para comprender lo que se expresa en un gesto, una mirada, un tono, un estilo, o para entender una línea de poesía, una pintura, una visión, una condición espiritual, un *état d'âme*, una forma de vida; ¿cómo podrán los hombres, atrapados en tales redes de abstracciones, alcanzar la comunión con sus prójimos, ya no se diga con Dios, que les habla en el simple lenguaje de la Biblia, en las ardientes palabras del visionario inspirado, de la naturaleza y de la historia, que no saben ver ni oír?

Lo que es real siempre es particular; lo que importa es lo único, lo individual, lo concreto, aquello en que una cosa difiere de otras; pues eso es su esencia y su sentido, y no aquello que tenga de común con otras cosas, todo eso es lo que las ciencias generalizadoras tratan de registrar. «Solo el sentido da a las abstracciones e hipótesis manos, pies, alas». Dios nos habla en palabras poéticas, dirigidas a los sentidos, no en abstracciones para los sabios. Los hombres como Kant (su íntimo amigo) sufren, nos dice, «un odio gnóstico a la materia»,^[5] reacomodan la realidad dentro de patrones artificiales y viven en un mundo de ficciones. Los sistemas, insiste Hamann una y otra vez, son meras prisiones del espíritu, que no solo conducen a ideas falsas sino, más pronto o más tarde, a la creación de enormes máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la variedad, las vidas asimétricas y singulares del hombre, y meten por la fuerza a las creaciones vivas dentro del mecanismo de algún sistema político represivo, en nombre de alguna quimera intelectual, sin relación con el flujo de la historia de las vidas reales de los seres humanos. Para entender a un hombre, un grupo, una secta, hay que aprehender la que los conforma: la unión de lenguaje, tradición e historia. Cada tribunal, cada escuela, cada profesión, cada secta tiene su propio vocabulario. ¿Cómo se penetra en ellos? Con la pasión de un amigo, como un amante, un íntimo,

con fe, no por medio de reglas. La realidad es un organismo inanalizable, dinámico, cambiante, incapaz de ser representado por las metáforas estáticas de la matemática y las ciencias naturales. Todas las reglas absolutas, los preceptos dogmáticos, son fatales; pueden ser necesarios en la conducta de la vida ordinaria, pero nada grande se ha logrado siguiéndolos.

Los críticos ingleses, Young sobre todo, habían sostenido atinadamente que la originalidad traía consigo el quebrantamiento de reglas; que cada acto creador, cada intuición transformadora, solo podía alcanzarse dejando de lado las órdenes de los arrogantes amos de la teoría. Hamann afirmó que las reglas son como vírgenes vestales; si no se las viola no dan fruto. La naturaleza no es un todo ordenado; los llamados hombres sensibles son seres con anteojeras que caminan con paso firme porque están ciegos al carácter verdadero y profundamente perturbador de la realidad, protegidos por artilugios de hechura humana; si la contemplaran como es —una danza salvaje— se volverían locos. ¿Cómo se atreven esos pedantes patéticos a oponer al vasto mundo de la divina creación, continua, fértil, impredecible, sus propias categorías estrechas, resacas? No hay conocimiento salvo por la percepción directa, por un sentido directo de la realidad que Hamann llama *Glaube*, fe, esa capacidad directa que todo hombre tiene para la aceptación incuestionable de *data* y no de *ficta*.^[6] La fe es análoga a la vista o al gusto: los sentidos físicos me brindan mi experiencia inmediata del mundo físico, mientras la fe —*Glaube*— es necesaria para revelarme mi vida interior, así como el significado de lo que otros me dicen por medio de símbolos, gestos, actos rituales, obras de arte, libros o cualquier otra expresión de la imaginación o las pasiones. *Glaube* es para Hamann una especie de sentido; la fe, como los sentidos, no puede ser refutada por la razón, no es su criatura; sus hallazgos no necesitan prueba, no se basa en fundamentos, no es sujeto de duda; puede ser engañosa pero no se la puede corregir por cálculo o argumento racional, y ciertamente no por las construcciones de los científicos que son, en el mejor de los casos, meros recursos prácticos para propósitos utilitarios, que no le dicen nada al alma o a los sentidos, los únicos a través de los cuales Dios y la naturaleza nos hablan.^[7] Los sabihondos de París, como sus aliados de Berlín, que disecan la naturaleza, tratan con materia muerta: saben mucho y entienden poco. El hombre no

nació para razonar, sino para comer y beber y procrear, para amar y odiar, sufrir y sacrificarse y adorar. Pero no saben nada de esto en París, donde el monstruoso *cogito* ha opacado al sublime *sum*.

Hamann intentó nada menos que la total reversión de los valores de la Ilustración; en lugar de lo abstracto y general deseó colocar lo particular y lo concreto; en lugar de las construcciones teóricas, los patrones estilizados y las entidades idealizadas de los filósofos y los científicos —lo directamente dado, lo sensual, lo inmediato—. Era, en el sentido estricto del término, un reaccionario; esto es, deseaba volver a una tradición anterior de las épocas de la fe: calidad en lugar de cantidad, primacía de lo dado, no del intelecto analítico, calidades secundarias inmediatamente percibidas, no primarias inferidas; imaginación libre, no lógica. Su más profunda convicción era la indisolubilidad del espíritu y la materia, los atributos sensoriales y espirituales del hombre, y la omnipresencia de Dios, trascendente y personal, no el alma despersonalizada del mundo de los panteístas, o el remoto relojero de los deístas, el Ser Supremo que era racionalmente demostrado, un tanto borroso.

He tratado de transmitir la corriente general de este padre totalmente asistemático del romanticismo alemán, con su reacción contra los *raisonneurs* franceses y su celebración de los irregulares de la vida, los forasteros y vagabundos, los proscritos y visionarios, a los cuales favorece porque están más cerca de Dios que los teólogos liberales que buscan probar su existencia por métodos lógicos. «Cualquiera que busca probar a Dios en su mente —escribió un pietista^[8] alemán treinta años antes— se vuelve ateo», y esto es lo que creía el mismo Hamann. La religión era la experiencia directa de la existencia de Dios, o no era nada. De la *Glaube* —creencia o fe— a la revelación no había sino un breve paso. La religión de Hamann era la de la zarza ardiente, no la de la lógica tomista o la religión «natural» semiluterana; emanaba de una experiencia dionisiaca, no de una contemplación apolínea. Llevado al extremo al que él lo lleva, este ataque contra cualquier generalización conduce inevitablemente a la negación de la posibilidad de todo lenguaje y pensamiento. Hamann ignora esto. Está obsesionado por la convicción de que la plenitud de la vida, los momentos transformadores de iluminación súbita, se pierden en el análisis y la

disección. No es sorprendente que haya sido muy admirado por Goethe y los románticos, y criticado severamente por Hegel, que haya inspirado a Herder y Jacobi y, más que nada, a Kierkegaard, que lo llamó «El Emperador».

Cabe preguntarse qué tiene que ver todo esto con David Hume, cuyo temperamento, creencias y perspectiva entera estuvieron tan alejados de esta extática visión de la vida, que sentía rechazo más que nada por el fanatismo, el entusiasmo religioso, contra lo cual (así nos lo dice su mejor biógrafo) había reaccionado tan fuertemente a resultas de su educación presbiteriana. Y en realidad, *no tiene* nada que ver con Hume. Pero resultó que Hume, aun ignorándolo, tuvo algo que ver con ello.

II

Las obras de Hume, como las de otros escritores británicos, fueron muy leídas por los intelectuales alemanes de mitad del siglo XVIII. El *Treatise* fue traducido al alemán apenas en 1790, pero en Alemania, entre 1754-1756, se publicaron traducciones de algunos de los ensayos morales, políticos y literarios, en forma de *Vermischte Schriften*, incluyendo *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en 1755. Una versión alemana de *The Natural History of Religion* apareció en 1755, y una antología de los escritos de Hume (compilada por J. G. Bremer), tal vez traducida del francés, salió en 1774. Una versión completa de *Dialogues on Natural Religion*, realizada por K. G. Schreier, se publicó de manera póstuma en 1781.

Hamann fue toda su vida un estudioso de Hume. Lo leyó parcialmente en traducciones, pero sobre todo en inglés; sin duda leyó el *Treatise* en el original, probablemente durante su primera estancia en Londres. Su primera mención de Hume ocurre en 1756, después de haber leído la traducción alemana de sus ensayos. En cartas a Jacobi, en 1787, escribió: «Estudié a

Hume aún antes de haber escrito mis *Memorias socráticas* (es decir antes de 1759), y esta es la fuente a la cual debo mi doctrina de la fe (*Glaube*)», y «Estaba yo lleno de Hume cuando estaba escribiendo mis *Memorias socráticas*... *Nuestra propia existencia y la existencia de todas las cosas* fuera de nosotros debe ser *creída* y no puede ser demostrada de ninguna otra manera.»^[9] Podría ser una exageración afirmar que Hamann realmente derivó su noción de la *Glaube*, como fundamental a todo conocimiento y comprensión, solo de Hume. Pero tampoco hay duda de que la doctrina o creencia de Hume, particularmente aserciones tales como, por ejemplo, la afirmación del *Treatise* que dice «creer es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la parte cogitativa de nuestra naturaleza»,^[10] hizo una profunda impresión en Hamann, desempeñó un papel en su regreso a la ferviente fe cristiana, y ciertamente reforzó su antiintelectualismo al proporcionarle un arma anticartesiana de gran poder. La doctrina según la cual la razón es incapaz de progresar por medio de pasos puramente lógicos de una exposición de hechos acerca del mundo a otra —y que en consecuencia toda la estructura ontológica de lo cartesiano, o de hecho de cualquier otra metafísica racionalista, está construida sobre una falacia central—, era, para Hamann y sus seguidores, una ventaja de inestimable valor; la usaron como ariete contra la odiada filosofía wolfiana que dominaba las universidades alemanas y que a ellos les parecía desespiritualizaba el mundo, al reducir su irregular textura viva a un patrón artificial de categorías anémicas o, alternativamente, en su versión empírica, al mortal materialismo de Helvétius o de Holbach, en los que, para Hamann, no había color, novedad, genio, trueno, rayo, agonía, transfiguración. En el curso de esto transformó los conceptos psicológicos y lógicos de Hume en conceptos religiosos; para Hamann la creencia, la fe, la revelación, eran en última instancia una sola.

De todos modos el escepticismo de Hume, sobre todo su negación de la existencia de conexiones necesarias en la naturaleza, y su separación de las relaciones lógicas de las del mundo real, que habían despertado abruptamente a Kant de su dormitar dogmático, deleitaban a Hamann, pues para él esto despejaba la senda a la existencia y el poder de la facultad humana básica de creer, sin la cual no había pensamiento ni acción ni

mundo externo ni historia ni Dios ni otras personas, nada sino un no contradicho solipsismo. Hamann no se hacía ilusiones acerca de la posición general de Hume; nadie que exigiese que la filosofía, al ocuparse de la mente humana, adoptara los métodos de las ciencias naturales, podía ser otra cosa que su enemigo; pero Hume era un enemigo que, aunque sin proponérselo, había descubierto la verdad en un tema crucial. «Hume — escribió Hamann a Herder en 1781 (evidentemente queriendo contrastarlo con Kant)— es siempre mi hombre, porque cuando menos rindió homenaje al principio de la fe y lo incorporó en su sistema»^[11]. Sin duda Hamann identificaba injustificadamente la doctrina de Hume sobre la creencia con la doctrina cabal de la fe paulina en las cosas no vistas. Sin embargo la creencia y la aceptación de la realidad sin una demostración *a priori* eran la base de la epistemología de Hume. Tener un aliado tan poderoso en el campo del enemigo, de hecho, en forma de un descreído por boca del cual Dios había escogido revelar una verdad central, era un don maravilloso. Hacia el final del prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en una frase famosa, Kant dice: «sigue siendo un escándalo para la filosofía y la razón humana en general que la existencia de las cosas fuera de nosotros... deba ser aceptada solo por la fe, y que si a alguien se le ocurre dudar de ello no podamos producir ningún contraargumento suficiente para demostrarlo»^[12]. Lo que es un escándalo para Kant está en el corazón mismo de la doctrina de Hamann; en apoyo de ello cita las palabras de Hume en la *Enquiry*: «Parece evidente que los hombres, por un instinto natural o preposición, son llevados a poner la fe en sus sentidos»; ^[13] y le dice a Kant: «para comer un huevo, beber un vaso de agua, el ático filósofo Hume necesita fe... si necesita fe para comer y beber, ¿por qué desmiente su propio principio cuando juzga cosas más elevadas... que comer y beber?»^[14]. En otras palabras, si la realidad del mundo externo está garantizada por la creencia como forma de conocimiento directo, ¿por qué no puede ocurrir lo mismo con nuestra creencia en Dios, con la creencia o fe de aquellos que diariamente y hora a hora ven a Dios en Su creación, u oyen Su voz en Sus libros sagrados, en las palabras de Sus santos y profetas, la encuentran entre los más humildes y olvidados de la humanidad? Cualesquiera que hayan sido sus errores, sin duda Hume tiene

razón acerca del creer; sin ello, le dice Hamann a Kant en 1759, no puede haber acción: «si se quiere una prueba para todo, no se puede actuar en nada; Hume se da cuenta de esto».

Aun cuando en Hume el concepto de la creencia no es demasiado claro, como él mismo lo admite en el *Treatise*, de todos modos está mucho más borroso en la *Glaube* casi intuitiva, infalible, paulino-luterana de Hamann. Hume a veces habla de la creencia como un sentimiento^[15] peculiar y no muy descriptible, o como una «*fuerza superior, o vivacidad, o solidez, o firmeza, o estabilidad*»^[16] y así por el estilo; pero la razonabilidad o justificación de las creencias acerca de la realidad se basan no tanto en la prueba de introspección como en las repetidas conjunciones de impresiones y la asociación de ideas resultante, esto es, en regularidades de la experiencia, y la construcción, por lo tanto, de una red sistemática de previsiones confiables sin las cuales no es posible ningún pensamiento ni acción humanos. Aunque los métodos inductivos, que descansan en la indemostrable creencia de que el futuro imitará al pasado, no pueden producir certidumbre, su labor es la de generar diversos grados de probabilidad. Por esto para Hume, cuando menos en algunas ocasiones, las creencias racionales (que en su estilo, un tanto laxo, tiende a identificar con la costumbre, el hábito, la experiencia, la naturaleza y cosas parecidas) deben ser distinguidas de las meras fantasías o presunciones, prejuicios o supersticiones. Dado que la existencia de una cosa nunca puede entrañar, lógicamente, la existencia de cualquier otra, estos métodos son lo único que tenemos para poder construir un *corpus* de conocimiento. Aplicando este criterio a las aserciones de los teólogos, ya sean cristianos o deístas, justifica Hume sus conclusiones más escépticas y destructivas.

Nada podría estar más lejos de la ferviente defensa que hace Hamann de la *Glaube* como única senda hacia el mundo externo, hacia otras personas, o hacia Dios. A veces casi lo reconoce. «No sé —le escribe en 1787 a Jacobi — lo que Hume o cualquier otro de nosotros entiende por *Glaube*; mientras más hablamos y escribimos acerca de ello menos nos arreglamos para apoderarnos de esta masa de mercurio; la *Glaube* no puede ser comunicada como si fuese un paquete. Es el reino del cielo y del infierno dentro de nosotros»^[17]. Esto está muy lejos del mundo de Hume, cosa que, en algún

sentido, Hamann no deja de advertir, pues sistemáticamente ignora todo aquello que le es antipático en Hume, esto es, todo lo que es más característico en la filosofía del escocés. De tal modo, no dice nada de la insistencia de Hume sobre las «máximas aceptadas por la ciencia, la moral, la prudencia y el comportamiento»,^[18] que Hamann contempla como otros tantos obstáculos filisteos para la auténtica visión de la verdad. No tiene nada que decir sobre la distinción crucial que se hace en el *Treatise* entre superstición y prejuicio, por una parte y, por la otra, la creencia apoyada en la experiencia directa y la evidencia de la conjunción constante. Ignora la psicología de la creencia de Hume como efecto de la naturaleza, la costumbre, la tradición y cosas así; detesta la psicología asociacionista con su aproximación mecánica y sus sutilezas (como él las llama). Como cabía esperar, no quiere saber de la noción de Hume del yo como un conjunto de sensaciones, juguete de deseos y pasiones; el yo de Hamann es un alma inmortal conocida por la *Glaube* directamente, con una vida interior preocupada por asuntos no soñados en la filosofía de Hume. Este, para Hamann, es un descreído cuyas opiniones teológicas, por lo tanto, no tienen importancia alguna; en consecuencia ignora la inconsistencia entre los argumentos aparentemente deístas de Hume en *The Natural History of Religion*, y su virtual disolución en los *Dialogues* (anotado por Kemp Smith y otros), para ser remplazados por el total agnosticismo de Filón; ni presta atención a las violentas diatribas de Hume precisamente en contra del tipo de cristiandad que con más fervor adoptaron él y sus amigos.

El positivismo y el anticlericalismo de Hume están alejados por igual de las preocupaciones espirituales propias de Hamann. No menciona ni el celebrado pasaje de la sección 12 de la *Enquiry* acerca de entregar a las llamas todo lo que no es ni cuantitativo ni empírico, ni la igualmente famosa designación de las religiones históricas como «sueños de hombres enfermos», y «juegos caprichosos de monos con forma humana»,^[19] acerca de lo cual Hume declaró que «en una edad futura seguramente será difícil persuadir a ciertas naciones de que alguna criatura humana, bípeda, pudiese llegar a abrazar tales principios. Y se puede apostar mil contra a uno a que esas naciones tendrán algo totalmente absurdo en su propia fe, a lo que darán el asentimiento más implícito y más religioso».^[20] En teoría Hume

habla solo de religiones y sistemas absurdamente irracionales, pero la irracionalidad no era un defecto a los ojos de Hamann; en realidad la aceptaba y la glorificaba. Su interés en Hume es intenso y de toda la vida, pero restringido, confinado al argumento de aquel contra la concepción de la razón sostenida por los pensadores racionalistas, los seguidores de Descartes, Leibniz y Spinoza. Hume es aclamado por demostrar que la razón no es un órgano de descubrimiento y por reducirla a su papel correcto de mera capacidad para la recombinação, la elucidación, consistencia, taxonomía, carente de todo poder de creación o revelación. Hume, escribió Hamann en 1759, es «un genio para despedazar, no para construir, esta es su verdadera gloria».^[21] Hume es un destructor de ilusiones metafísicas; precisamente porque Kant, en su esfuerzo por construir un sistema propio, restauró hasta cierto punto los mismos eslabones *a priori* desacreditados por Hume, Hamann prefirió claramente a Hume que a su viejo amigo de Königsberg, al que algunas veces llama —sea o no como cumplido— «un Hume prusiano».^[22] Hume es, desde luego, uno de los pilares de la Ilustración, un luchador del lado equivocado de las barricadas; de todos modos Hamann lo ve como una especie de aliado a despecho de sí mismo. «Precisamente tal como la naturaleza —escribe Hamann a Lindner en 1759— provee una extensión de hierbas venenosas y antídotos, unas junto a otros, y así como el Nilo sabe acoplar al cocodrilo con su traicionero enemigo, así Hume cae sobre la espada de sus propias verdades»;^[23] igual que Sócrates, Hume muestra cuán vasto es el reino de la ignorancia humana; un arma muy útil, subraya Hamann, contra «nuestras inteligentes cabezas y escribas». El servicio inmortal de Hume es su destrucción del apriorismo, la noción de verdades acerca del mundo garantizadas lógicamente o metafísicamente; esto, para Hamann, elimina las barreras racionalistas a la comunicación directa con la naturaleza y con Dios, libera la imaginación creadora en la que puede encarnarse esa comunicación, y hace caer el castillo de naipes de los constructores de ficciones metafísicas. El relativismo de Hume, su fenomenalismo, su doctrina del papel de la creencia en el crecimiento del conocimiento científico, no significan nada para Hamann. Es el escepticismo cauterizante que se dice comparte Hume con Sócrates, esa confesión de la ignorancia de las causas primeras o del

propósito último de las cosas, que preparó el terreno para el daimón de Sócrates, para la revelación de lo divino, para la visión paulina, lo que lo entusiasma. Su odio a las leyes, reglas, sistemas, es casi obsesivo; es este amor de una trama abierta, ya sea de la imaginación individual o de las relaciones sociales espontáneas, basadas en sentimientos humanos naturales, del que se hicieron eco en los dos siglos que siguieron Herder y sus discípulos, populistas, románticos, influidos por Rousseau, buscadores nostálgicos de una sociedad orgánica desvanecida, denunciadores de toda forma de alienación.

En todo esto lo que domina el pensamiento de Hamann es el contacto directo de lo individual con las cosas, personas y Dios, el movimiento tanto de la historia como de la naturaleza, que él llama «fe». Dice que la fe —*Glaube*— en su forma más intensa es algo que debe conducirnos e iluminarnos de una manera mucho más inmediata, más íntima, más oscura y más cierta que las «reglas» de cualquier tipo. Esta noción de la fe es, desde luego, algo muy diferente de esa vertiente de Hume en la que habla de la creencia como una aceptación inescapable, más o menos mecánica, de la realidad externa, que los hombres comparten con los animales; o, de hecho, de la epistemología de Reid y la escuela escocesa. Sin embargo manejaban la raíz del asunto; «a decir verdad —escribió más tarde Hamann— veo con piedad al filósofo que me pide pruebas de que posee un cuerpo y de que existe un mundo material. Desperdiciar el tiempo y la inteligencia en esta clase de verdades y pruebas es a la vez triste y ridículo».^[24] Debido a que Hume llega al absurdo de exigir pruebas que demuestren la existencia de cualquier cosa o persona, humana o divina, y, a diferencia de Kant, no traza líneas ontológicas entre tipos de realidad sin base en la experiencia, Hamann lo considera su aliado. Esto explica que en sus referencias a Hume no dé la menor señal de la actitud que le muestran sus detractores británicos, nada parecido al estallido de Beattie contra la «vil efusión de un corazón duro y estúpido», o las denuncias de Warburton y Hurd; evidentemente no es, para Hamann, uno de los tres demonios arrojados por el ángel al insondable abismo de la celebrada pintura alegórica de Reynolds.

El peculiar uso que Hamann da a Hume queda tal vez mejor ilustrado en el tratamiento de las palabras con que se cierra la décima sección de su *Enquiry*, titulada «De los milagros». En este, que para Kemp Smith es «probablemente el pasaje más célebre de todos los escritos de Hume»,^[25] este afirma que

en general podríamos concluir que la *religión cristiana* no solo fue al principio acompañada de milagros, sino que aun hoy solo por un milagro puede ser creída por una persona razonable. La mera razón no nos basta para convencernos de su veracidad. Y cualquiera que sea movido por la *Fe* a aceptarla es consciente de un continuado milagro en su propia persona, que subvierte todos los principios de su comprensión, y le da la determinación de creer lo más contrario a la costumbre y a la experiencia.^[26]

Ningún lector sin prejuicios podría dejar de advertir, como en efecto lo señala Kemp Smith, que tanto el contenido como el tono de este pasaje están irónica y claramente diseñados para desacreditar la fe en los milagros. El argumento general de Hume es que la probabilidad de mendacidad, engaño, fantasía o credulidad humanos es, a juzgar por las evidencias, mucho mayor que la probabilidad de los acontecimientos en cuestión, los prodigios y milagros de los que se da noticia en el Antiguo Testamento, que son incompatibles con las leyes de la naturaleza tal como lo establece la experiencia; y dado que el testimonio de los que declararon haber presenciado milagros no puede considerarse como más confiable que la masa de testimonios de observación en los que se basa la aceptación de las leyes de la naturaleza, el peso de los primeros no puede contraponerse al testimonio en pro de los últimos.

Hamann, y después de él Jacobi, no cuestionaron, como pudieron haberlo hecho, la *validez* de este argumento; simplemente le dieron la vuelta. Se asieron ansiosamente del mismo texto como argumento en pro de la naturaleza milagrosa de la fe, doctrina de la cual el más ardiente admirador de Hamann, Kierkegaard, llegó a ser el más famoso seguidor. Para Hamann los milagros no son una violación del orden natural, pues no cree en la causalidad, ni como una relación entre objetos reales ni como una categoría de la mente, verdad para la cual (menos plausiblemente) vuelve a reivindicar la autoridad de Hume. Para él todo es creación de Dios, que no

obra a través de causas secundarias, sino por la acción directa de Su voluntad. ¿Qué hay en la naturaleza —pregunta—, en el más común y más natural de los acontecimientos, que no sea un milagro para nosotros, un milagro en el sentido más estricto? Todo lo que sucede no necesita haber sucedido a menos que Dios lo haya querido así; aceptamos que es real porque se nos ha dado *Glaube* —en sí misma un milagro— que lo imprime indeleblemente en nuestra mente, sentidos, imaginación, memoria e intelecto. El «continuado milagro en su propia persona» de Hume es precisamente lo que con más apasionamiento creían, o deseaban creer, los pensadores de la Contra-Ilustración. En una carta a su amigo Lindner, en 1759, acerca de este pasaje, dice Hamann: «Hume pudo haber dicho esto despectiva o seriamente, de todas maneras es ortodoxia, y un testimonio de la verdad de boca de un enemigo y perseguidor de ella; todas sus dudas no son sino una prueba de su proposición».^[27] Y tres semanas más tarde, en una carta a Kant, cita la misma sentencia del ensayo de Hume: «un pasaje que probaría que aun en broma, sin saberlo o desearlo, uno puede decir la verdad»^[28]. Hume es «como Saúl entre los profetas»,^[29] testigo de una verdad que él mismo no entiende, ¿pues no afirma correctamente que la fe —la verdadera fe cristiana— no es ni costumbre ni sentido común, sino un milagro del espíritu? Sin embargo Hume no veía que esto se aplicara también a él, no se daba cuenta de que esto socavaba su propio escepticismo; pudo haber lanzado estas palabras contra la cristiandad pero —tal es la gracia de Dios— con ellas reforzó el arsenal de los creyentes.

Es probable que en este espíritu Hamann principiara a traducir los *Dialogues Concerning Natural Religion*, que el sobrino de Hume, David, publicó en 1779, tres años después de la muerte del autor. La primera edición de los *Dialogues* apareció el 21 de julio; un año después, el 7 de agosto de 1780, Hamann terminó su trabajo con el texto. No es una traducción completa, solo un resumen y una versión como de la cuarta parte del texto de Hume. Lo hizo circular privadamente en manuscrito entre sus amigos, y permaneció inédito hasta 1951, cuando Nadier lo incluyó en su edición de las obras de Hamann. Por lo que sabemos esta fue la única versión de los *Dialogues* conocida por Kant; no hay pruebas de que hubiera tenido contacto con la versión completa de Schreier de 1781. «Los

Dialogues es una obra llena de belleza poética —escribió Hamann al editor Hartknoch en 1780— y como Green,^[30] no lo considero muy peligroso. Lo traduzco como un clérigo zuavo de 50 años para beneficio de mis sinceros (*freimüthige*) colegas y compatriotas...»^[31]. Se dice que Kant quedó encantado e influido con ello, aunque los *Prolegomena* de 1783 muestran que no aceptó totalmente la refutación del argumento del propósito que desarrolla Hume. En cuanto a Hamann, cualquier ataque contra la teología racional y el deísmo era grano para su molino y el de otros defensores de la revelación, tanto contra los ateos como contra quienes apoyaban la religión natural, entre los cuales él y sus aliados decían ver poca diferencia. La mera noción de religión natural enojaba a Hamann, que la comparaba con la idea de lenguaje natural, ficción típica de los filósofos, antilógicos que no tenían el suficiente sentido de la realidad como para saber que las lenguas estaban íntimamente conectadas con lugares y tiempos particulares, ambientes particulares, formas particulares de crecimiento histórico, que eran expresiones orgánicas de grupos particulares de seres humanos en relaciones únicas entre sí, algo que ninguna fórmula general podría expresar. Los verdaderos enemigos eran los deístas que inventaron una abstracción, una Primera causa, o el Relojero Divino que puso en movimiento el universo, pero ¿qué tenía que ver este *ens rationis*, esta ficción de los filósofos, con el Dios que hablaba a los corazones de los hombres, el Dios cuyo hijo unigénito murió para redimirnos de nuestros pecados? «Parece evidente —dijo Hume en la decimosegunda sección de *An Enquiry Concerning Human Understanding*— que los hombres son llevados, por un instinto o predisposición natural, a poner la fe en sus sentidos; y que sin ningún razonamiento o aun casi antes del uso de la razón, siempre suponemos un universo externo...». Hasta los animales hacen esto. «Pero esta... opinión de todos los hombres es rápidamente destruida por la más ligera filosofía, que nos enseña que en la mente no puede estar presente nada que no sea una imagen o una percepción»^[32]. Para Hume esto es un argumento en contra del realismo del sentido común. Pero para Hamann este pasaje y otros similares muy bien pudieron haber parecido lo opuesto: advertencias, aún más sorprendentes si no estaban planeadas conscientemente, contra el contacto corrosivo de la filosofía y sus

engañosas construcciones, en especial cuando se refieren a asuntos de interés último, tales como la relación del hombre con Dios.

Lo mismo pasaba con los *Dialogues*. En el pasaje final de los *Dialogues*, en un párrafo añadido por Hume en una de sus revisiones finales, dice Filón:

Una persona que ha llegado a alcanzar un sentido justo de las imperfecciones de la razón natural, volará hacia la verdad revelada con la más grande avidez; mientras que el arrogante dogmático, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con el mero auxilio de la filosofía, desdeña toda ayuda adicional y rechaza a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el paso primero y más esencial para ser un cristiano creyente y sólido.^[33]

Hasta donde sé, Hamann no se refiere a este pasaje; sin embargo es difícil no pensar que solo pudo verlo como otra prueba cristiana proporcionada por un enemigo, como un testimonio no intencionado de una verdad suficiente para destruir el escepticismo o el agnosticismo, que es la posición oficial de Filón en los *Dialogues*. En su opinión el escepticismo de Hume barría, mucho más eficazmente que los cautos argumentos de Kant, con las endeble construcciones de la razón que obstruían la penetración de la fe; dentro del vacío así creado podría entrar la *Glaube*. En una de sus últimas cartas a Jacobi, que ya he citado, dice Hamann: «Estaba yo lleno de Hume cuando escribía *Memorias socráticas*, y [un pasaje de] mi librito se refiere a esto: *Nuestra propia existencia y la existencia de todas las cosas* externas a nosotros deben ser creídas y no pueden ser demostradas de ninguna otra manera».^[34] Para Hamann este es el meollo de los *Dialogues*. «Uno debe comenzar a *posteriori*, no a *priori*; este es el error de otros filósofos»^[35]. La causalidad, el determinismo, son barreras para la comprensión de la milagrosa naturaleza de la realidad. «¿No te das cuenta, filósofo, de que entre causa y efecto, medios y fines, no hay un eslabón físico sino uno mental, ideal, de fe ciega, como ha sostenido el más grande escritor del mundo de la historia de su país, y ha afirmado la “iglesia natural”?»^[36]. La «fe» ciega es «la fe que no es obra de la razón y no está abierta a los ataques de la razón, dado que la fe no se produce de acuerdo con la razón, como tampoco el gusto o la vista»^[37]. Por esto «Hume es siempre mi hombre», y no Kant, «nuestro compatriota que está

constantemente vociferando con su causalidad»^[38] (*seine Causalitätsstürmerei*).

III

Es una extraña paradoja que así se haya hecho de Hume uno de los santos patronos del fideísmo y el irracionalismo. Sin embargo eso fue lo que sucedió. El discípulo de Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, continúa esta línea de pensamiento; y dado que, de acuerdo con uno de los ensayos póstumos del difunto Arthur Lovejoy, Jacobi fue uno de los pensadores más leídos de su tiempo, tanto en Alemania como fuera de ella, no es de sorprender que sus opiniones se hayan incorporado al intuicionismo filosófico alemán y francés, que alimentaran diversas corrientes del vitalismo moderno, el irracionalismo y el existencialismo. Jacobi (1743-1818) no fue un pensador de primer orden, ni siquiera de segundo. Resulta más interesante como novelista filosófico, hombre de letras, intermediario de ideas e infatigable autor de cartas. Su correspondencia con Kant, Herder, Hamann, Goethe, Mendelssohn; su famosa controversia con este último acerca de las verdaderas creencias de Lessing (el llamado *Pantheismusstreit*); sus ataques contra Kant, Fichte, Herder y Schelling (y el feroz contraataque de este), y su redescubrimiento de pensadores olvidados como Spinoza y Bruno, estimularon a pensadores mejor dotados que él y arrojaron una gran cantidad de luz sobre el escenario filosófico alemán de finales del siglo XVIII. En 1786 publicó un libro que tituló *David Hume über der Glauben, oder Realismus und Idealismus: Ein Gespräch*.^[39] En esta obra, particularmente en la introducción al diálogo filosófico que forma su contenido principal, se ensalza a Hume como el apóstol de la fe no racional. El simple hecho de que el nombre de Hume aparezca en el título de este tratado es prueba del lugar que ocupa en el panteón del romanticismo alemán temprano. Jacobi era un realista en epistemología,

pero también un ferviente deísta antirracionalista, educado, como Kant, Herder y Hamann, en la tradición pietista, y siguió fielmente la práctica de Hamann de la autoobservación, así como del uso de los textos de Hume en la campaña contra los superficiales materialistas y deístas de Francia y sus seguidores en Alemania, pero particularmente entre los pastores luteranos liberales. Su libro tiene un epígrafe de Pascal: «La razón refuta al dogmático; la naturaleza al escéptico».^[40] Esta última posición la desarrolló Jacobi bastante extensamente. Philip Merlan, que en un breve e interesante artículo examinó las relaciones de Hamann, Hume y Jacobi,^[41] se tomó el trabajo de señalar que la naturaleza, a diferencia de la razón, no podía refutarla; que solo podría hacernos evitar la verdad y aceptar ilusiones, pues la verdad seguía siendo verdad y las ilusiones seguían siendo tales, pese a lo reconfortantes o indispensables que resultaran ser.

Pero creo que esto es entender mal lo que quiso decir Jacobi. Su tesis es que no hay sino una clase de conocimiento genuino, y que este es nuestra *Glaube* natural: «Nacemos en la fe como nacemos en sociedad»; hay formas de certeza intuitiva que la razón es incapaz de confirmar o de refutar, tal como mi conciencia de mi propia identidad, de mi eficacia causal revelada en la acción y el esfuerzo deliberados,^[42] y de la libertad de mi voluntad. Y estoy seguro, de forma semejante, de la existencia de Dios, del mundo racional y de otros seres sensibles. Estas creencias, de acuerdo con Jacobi, no solo están presupuestas en todo lo que hacemos, sentimos o pensamos, sino que están en nosotros desde que nacemos, son todo lo que nos ata a la realidad y son completamente independientes de hipótesis, postulados o construcciones teóricas de cualquier clase, tales como, por ejemplo, la hipótesis de la uniformidad de la naturaleza, que es un postulado necesario de las proposiciones de las ciencias naturales, pues las hipótesis están sujetas a verificación o falsación, de lo cual la verdadera *Glaube*, fe o creencia, la pérdida de la cual es inconcebible, es totalmente libre. Nuestra certidumbre de nuestra propia existencia y de nuestra personalidad única, propia, es un «sentimiento» —*ein Gefühl*—, un sentido de la realidad; y garantiza la realidad de todo lo que revela. Nuestra infalible convicción de nuestro propio yo es la piedra de toque de todo conocimiento; a partir de ella medimos la confiabilidad de otras creencias,

no a la inversa, pues toda inferencia y evidencia no pueden ser tan fuertes como lo que sabemos por el conocimiento de nuestra propia personalidad. La tarea de la filosofía es «revelar la existencia», *Dasein zu enthüllen*; y son tales sentimientos —*Gefühle o Gesinnungen*— los que hacen esto; no hay modo de establecer la verdad «más allá y por encima» de ello. Para apoyar esto cita el *Treatise*^[43] de Hume, en el que la creencia es descrita como «algo *sentido* por la mente, que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Esto les da más fuerza e influencia; las hace aparecer de mayor importancia; las fija en la mente, y las convierte en los principios rectores de todas nuestras acciones». Destaca también, de la sección 12 del *Enquiry*, el notable pasaje acerca de «el instinto natural del hombre o la predisposición a poner fe en sus sentidos». «Se cree que esta misma mesa, que vemos blanca y que sentimos dura, existe independientemente de nuestra percepción, y que es algo externo a nuestra mente, que la percibe»^[44]. Jacobi sigue diciendo que «creemos en nuestros sentidos, y por lo tanto en la existencia de un mundo sensible. Y de manera similar creemos en nuestro sentido interior, y por lo tanto en la existencia de un mundo más allá de nuestros sentidos»^[45]. Le parece que esto se deduce de las premisas de Hume; e igual que Hamann, considera que tal creencia (no dice nada de las dificultades de Hume con el solipsismo) pasa insensiblemente a la *Offenbarung*, esto es, a la verdad revelada obtenida de modo directo, sin beneficio de la razón. Luego compara esto con las generalizaciones y abstracciones de Platón o Spinoza, constructores de sistemas lógicamente coherentes, de ficciones idealizadas que son la muerte para el sentido de la realidad.

El método de Jacobi, de tomar fuerza de los recursos del enemigo, está bien ilustrado por su tratamiento de la célebre refutación que hace Hume del argumento de la intención. De forma típica, Jacobi lo pone de cabeza, a la manera de Hamann, para reforzar su propia concepción de la fe, *Glaube*. Hume, en el *Enquiry*,^[46] arguye que dado que este es un argumento de analogía, no puede ser aplicado a algo que *exhypothesi* es único, es decir, la divinidad. Solo se pueden buscar analogías entre entidades que pertenezcan a una especie que contenga otros miembros reales o posibles. Permítaseme

citar a Richard Wollheim, en la sucinta formulación de este argumento, en su edición de Hume acerca de la religión:

los únicos casos en los que podemos válidamente inferir la causa de un acontecimiento particular son cuando el acontecimiento es uno de la serie de acontecimientos en los que se ha observado que están constantemente unidos con acontecimientos de un tipo similar a la causa. En otras palabras, no podemos atribuir una causa a un acontecimiento si este es único en la experiencia humana. Pero es obvio que «la trama de la naturaleza» es única en este sentido; por lo tanto la hipótesis religiosa... resulta una inferencia injustificable.^[47]

Y esta es, de hecho, la carga de la triple crítica de Hume contra lo que en los *Dialogues* llama «la hipótesis religiosa».

Jacobi recibe con los brazos abiertos este modo de razonar. Coincide en que el conocimiento ordinario se basa en lo que llama «comparaciones», y dado que Dios es único, no es posible ninguna comparación con Él. No es una instancia de un concepto general. Pero tampoco, afirma Jacobi, es mi propia mente, que también es única, totalmente individual, y no se la puede alcanzar desde ningún punto de partida externo. Precisamente por eso conozco a Dios, como me conozco a mí mismo, por un *sentido* inmediato de su existencia; no por analogía o cualquier otra clase de inferencia ni, en el caso de mi propia identidad, por la memoria o por cualquier otra forma indirecta. No soy para mí una idea capaz de ser descrita, y todavía menos analizada; la certidumbre de mi propia existencia no puede ser separada de mi certidumbre de lo que soy, de la mente, de hecho la sustancia única que sé directamente que soy. Este conocimiento es la base de toda otra conciencia; es directo y trascendente; no es raro que Hume y Kant, que buscaban el yo en el sentido ordinario de la experiencia o el mundo de sombras de las categorías lógicas, no pudieran encontrarlo.

Esta inversión del empirismo y el escepticismo de Hume para apuntalar la fe es típica de toda la estrategia de este grupo de trascendentalistas religiosos dogmáticos; recurren a Hume como si fuese un especialista externo, experto en demoler lo que aborrecen más profundamente: las teorías del conocimiento y la realidad de los metafísicos racionalistas. Para Jacobi la realidad es revelada por lo que a veces llama *Wesenheitsgefühl* — el sentido inmediato del ser esencial—, que él considera un don de Dios.

Habla de *Glaube* —La aprehensión directa de Dios, de uno mismo, del mundo externo— como si fuese una especie de salto mortal, un salto de fe, sin el cual permanecemos aprisionados en los mundos imaginarios de construcciones lógicas, matemáticas o metafísicas —los castillos en el aire de Hamann—, alejados de la realidad, en los que muchos valiosos y respetados pensadores vivieron toda su vida. De esto nos puede salvar el escepticismo de Hume. Que por cierto, nos dice Jacobi, le da derecho a la fama inmortal.

IV

Para resumir esta peculiar relación: es dudoso que los opositores alemanes a la Ilustración necesitaran a Hume para establecer su posición, pero es un hecho histórico que sus padres fundadores, Hamann y Jacobi, quedaron fascinados por sus argumentos contra sus principales enemigos, los deístas, a los que aborrecían más que a los ateos declarados, tal vez porque creían que estos últimos por lo menos no vulgarizaban y diluían lo que la existencia y la presencia y el conocimiento directo de Dios significaba para el creyente verdadero. Sencillamente tomaron de los escritos de Hume lo que necesitaban. Shirley Letwin, en un reciente ensayo acerca de Hume,^[48] ha observado atinadamente que «todo gran filósofo ha sido presentado con diversos caracteres». Lessing, Herder, Goethe, han hecho esto con Spinoza, quien después de ser el inspirador secreto del materialismo francés fue convertido en algo que se acercaba a un trascendentalista panteísta, el padre del Idealismo Absoluto Alemán. En el caso de Hume la metamorfosis no es menos completa. Representado por algunos como «el escéptico más devastador, que no solo destruyó las pretensiones de la filosofía tradicional sino que también demostró que el conocimiento, de cualquier clase, es una ilusión», es convertido por otros en «un empirista dogmático que creyó que la humanidad podría llegar a alcanzar la verdad incontrovertible».^[49]

En los escritos de Hume se puede encontrar apoyo para ambas interpretaciones, y también para otras. La desconfianza de Burke ante las abstracciones filosóficas, su fe en la naturaleza, el buen sentido, la historia, la civilización, y su hostilidad a las reglas absolutas y las generalizaciones *a priori* y, aún más, a la reforma radical en nombre de principios eternos o de pasiones populares inestables y caprichosas, todo esto tiene su raíz en Hume, lo mismo que en Montesquieu y Hooker. Mill y, siguiéndolo a él, Russell, le debieron mucha de su fe en el método científico y en el rechazo del dogmatismo, el apriorismo y las falsas analogías establecidas por los teólogos, así como su suspicacia ante la tendencia a confundir la convención y el hábito con los principios eternos, su aceptación de la probabilidad como la más cercana aproximación a la inalcanzable certeza empírica, su odio de cruzados contra el irracionalismo, su aprobación de las pasiones más tranquilas y su inclinación hacia el naturalismo y el utilitarismo modificado. Pero para Hamann y sus discípulos Hume era simplemente un crítico del anterior racionalismo más destructivo que Kant. Les parecía que había socavado finalmente la noción de las categorías inalterables de la experiencia, así como toda forma de dualismo, la doctrina de los dos mundos, ya fuera del tipo cartesiano, leibniziano o kantiano; no había sino un mundo, el de la confrontación directa con la realidad; y aunque la noción de Hume de este mundo era radicalmente diferente a la de ellos, el reconocimiento de su unidad, y de la falacia platónica que subyace a todos los intentos por determinar fronteras que dividieran la realidad de la experiencia diaria, les resultaba de importancia suprema.

Para estos nominalistas místicos no había muros entre el mundo natural y el espiritual. Dios les hablaba en símbolos que entendían, los de la naturaleza, la historia, los libros sagrados, pues sus ojos y sus oídos estaban abiertos a Sus palabras. Armados de fe, no necesitaban prueba o evidencia de la realidad de lo que veían ante ellos. Percibían lenguas en los árboles, libros en los arroyos, sermones en las piedras y (mediante una ligera enmienda) a Dios en todo. Para ellos no eran metáforas: el Dios que adoraban era personal; veían el panteísmo como una especie de ateísmo. Hamann y sus aliados no querían barreras al poder de la fe, que todo lo penetraba, de una fe que no toleraba reglas ni obedecía leyes, que estaba

inconcebiblemente lejos del minúsculo mundo de las invenciones humanas: orden institucional, cálculo utilitario, de las construcciones artificiales de las ciencias naturales limitadas por la lógica o las pruebas, la organización clara y sensible, buscada, a sus diversas maneras, por el rey de Prusia y sus funcionarios, por Bentham, por los pensadores radicales de París, tal vez también por Hume. Los ideales de la Ilustración parecían, cuando menos a uno de sus opositores alemanes, Lenz, nada más que una forma de muerte pospuesta; el sistema de Holbach impresionaba al joven Goethe como sombrío, cadavérico, el fin de toda vitalidad, libertad e imaginación. El escepticismo de Hume era el arma más devastadora contra estos enemigos del espíritu, según pensaron algunos de los precursores del romanticismo; Hume había eliminado los vínculos del *a priori* necesarios para garantizar la validez indestructible del edificio racionalista (y de hecho, después de él, pese a los esfuerzos de filósofos posteriores, la antigua confianza nunca retomó por entero). Pero para los pensadores de los que estoy hablando la eliminación del cemento del *a priori* parecía cumplir un servicio supremo: despejar el terreno para la victoria de la fe religiosa.

Nada podría haber estado más lejos de Hume y de su perspectiva. La historia de su influencia sobre un puñado de pensadores alemanes antinómicos no es más que una nota a pie de página en cualquier descripción de su filosofía, aunque una nota sumamente rara. Tiene un poco más de importancia para la historia de las ideas irracionalistas en Europa, tanto religiosas como seculares, durante los siglos XIX y XX, ya que esta revuelta contra la razón marca el inicio de la modernidad. Resulta extraño pensar que este Hume calmado, razonable, plácido, moderado, irónico, con su firme sentido de la realidad y su prosa lúcida y disciplinada, pudiera haber alcanzado una jerarquía semicanónica como uno de los padres fundadores —aunque tal vez no estrictamente legítimo (pero Hamann tenía una actitud ambivalente ante todas las convenciones, y sobre todo ante la paternidad legítima)— de este movimiento turbulento, extravagante, tormentoso, en el que la misma existencia de sus líderes resultó, hasta donde sabemos, absolutamente desconocida. Y tal vez fue bueno que así fuera, pues difícilmente los habría aprobado a ellos o a sus opiniones; en realidad no hubiese sentido nada más que su habitual repulsión por tales

tormentas de entusiasmo espiritual descontrolado. Si, además, hubiera sabido que le reconocían con insistencia y admiración una gran deuda intelectual, lo habría considerado como una de las consecuencias no planeadas ni deseadas, aunque tal vez no del todo impredecibles, de sus propias ideas, cosa de la que no pueden librarse siempre ni los pensadores más razonables, cuidadosos, protegidos y amables.

VIII. HERZEN Y SUS MEMORIAS

Alejandro Herzen, como Diderot, fue un *amateur* genial cuyas opiniones y actividades cambiaron la dirección del pensamiento social en su país. También como Diderot, era un charlista brillante e irreprimible. Hablaba igualmente bien en ruso y en francés con sus amigos íntimos y en los salones de Moscú, siempre en un flujo arrollador de ideas e imágenes; lo que se perdió, desde el punto de vista de la posteridad (igual que en el caso de Diderot), probablemente sea algo inmenso; no tuvo ni un Boswell ni un Eckermann que registrara sus conversaciones, ni era el hombre que tolerara una relación tal. Su prosa es, esencialmente, una especie de conversación: elocuente, espontánea, propensa a las exageraciones y tonos elevados del narrador nato, incapaz de resistirse a largas digresiones que llevan a una maraña de tributarios entrecruzados de recuerdos o especulaciones, y siempre de regreso a la corriente principal del relato o el argumento; pero, sobre todo, su prosa tiene la vitalidad de la palabra hablada: parece que no le debe nada a las sentencias formales cuidadosamente compuestas de los *philosophes* franceses a los que admiraba, al terrible estilo filosófico de los alemanes de los que aprendió; oímos su voz casi demasiado, en ensayos, panfletos, en la autobiografía, así como en las cartas y las notas a sus amigos.

Civilizado, imaginativo, autocrítico, Herzen fue un observador social maravillosamente dotado; el registro de lo que vio es único, aun en el articulado siglo XIX. Tuvo una mente aguda, irónica, animada, un temperamento brioso y poético, y una capacidad de escribir vívida y con frecuencia líricamente, cualidades que se combinaban y reforzaban en la

sucesión de agudas viñetas de hombres, acontecimientos, ideas, relaciones personales, situaciones políticas y descripciones de formas de vida totales, que abundan en sus escritos. Fue un hombre de refinamiento y sensibilidad extremos, gran energía intelectual y mordaz ingenio, amor propio fácilmente irritable y gusto para la escritura polémica; era adicto al análisis, la investigación, la exposición; se veía a sí mismo como un experto «desenmascarador» de apariencias y convenciones, y se dramatizaba como un devastador descubridor de su médula social y moral. Tolstoi, que sentía muy poca simpatía por las opiniones de Herzen, y no era dado a exaltar con exceso a sus contemporáneos de letras, especialmente cuando pertenecían a su misma clase y país, dijo hacia el final de su vida que nunca había conocido a nadie con una «tan rara combinación de brillantez y profundidad cintilante»^[1]. Estos dones se perciben claramente en muchos de los ensayos, artículos políticos, periodismo cotidiano, notas casuales y reseñas, y especialmente en las cartas escritas a sus correspondientes íntimos o políticos, de una lectura irresistible aún hoy, cuando los temas que les concernían están, en su mayor parte, muertos, y tienen interés sobre todo para los historiadores.

Aunque mucho se ha escrito acerca de Herzen —y no solo en ruso—, la tarea de sus biógrafos no ha sido facilitada por el hecho de que haya dejado un incomparable monumento a sí mismo en su propio gran trabajo —*Mi pasado y mis pensamientos*—, una obra maestra literaria merecedora de equipararse con las novelas de sus contemporáneos y coterráneos: Tolstoi, Turguenev, Dostoievski, quienes no estaban del todo inconscientes de ello. Turguenev, su íntimo amigo de toda la vida (las fluctuaciones de su relación personal fueron importantes en la vida de ambos; este relato interesante y complejo nunca ha sido bien contado), lo admiró como escritor y como periodista revolucionario. El celebrado crítico Visarión Belinsky descubrió, describió y aclamó su extraordinario talento literario cuando ambos eran jóvenes y relativamente desconocidos. Aun el tormentoso y suspicaz Dostoievski lo exceptuó del odio virulento con el que veía a los revolucionarios rusos prooccidentales, reconoció la poesía de sus escritos y permaneció bien dispuesto hacia él hasta el fin de su vida. Por lo que toca a Tolstoi, se deleitó tanto con su compañía como con sus escritos; medio siglo

después de su primer encuentro en Londres aún recordaba vívidamente la escena^[2].

Es extraño que este notable escritor, que durante su vida fue un personaje europeo de fama, amigo admirado de Michelet, Mazzini, Garibaldi y Victor Hugo, canonizado largo tiempo en su propio país no solo como revolucionario sino como uno de sus grandes hombres de letras, sea en Occidente, aún hoy, poco más que un simple nombre. El goce que se experimenta al leer su prosa —en su mayor parte aún no traducida— lo convierte en una pérdida extraña y gratuita.

Alejandro Herzen nació en Moscú el 6 de abril de 1812, meses antes del gran incendio que destruyó la ciudad durante la ocupación napoleónica tras la batalla de Borodino. Su padre, Iván Alexandrovich Yakovlev, provenía de una antigua familia distantemente relacionada con la dinastía Romanov. Como otros miembros ricos y bien nacidos de la nobleza rural rusa, había pasado algunos años en el extranjero y durante uno de sus viajes conoció y se llevó con él de regreso a Moscú a la hija de un funcionario menor de Wurtemberg, Luiza Haag, una muchacha amable, sumisa, un tanto incolora, y bastante menor que él. Por alguna razón, tal vez debido a la disparidad en su posición social, nunca se casó con ella por los ritos eclesiásticos. Yakovlev era miembro de la Iglesia ortodoxa; ella siguió siendo luterana^[3]. Él era un hombre orgulloso, independiente, desdeñoso y se fue volviendo cada vez más taciturno y misántropo. Se retiró antes de la guerra de 1812, y en la época de la invasión francesa vivía en su casa de Moscú, en una amarga y resentida ociosidad. Durante la ocupación fue reconocido por el mariscal Mortier, que lo había tratado en París, y aceptó —a cambio de un salvoconducto que le permitía sacar a su familia de la devastada ciudad— llevar un mensaje de Napoleón al emperador Alejandro. Por esta indiscreción se le ordenó que regresara a sus propiedades y solo más tarde se le permitió volver a Moscú.

En su enorme y melancólica casa junto al Arbat educó a su hijo, Alejandro, a quien le dio el apellido de Herzen, como para hacer hincapié en el hecho de que era hijo de una unión irregular, un asunto del corazón. Luiza Haag no obtuvo nunca la calidad total de esposa, pero al niño se le prodigó toda la atención. Recibió la educación normal de un joven noble

ruso de su época, es decir, fue cuidado por una hueste de institutrices y siervos, y educado por tutores privados, alemanes y franceses, cuidadosamente escogidos por su neurótico, irritable, devoto y suspicaz padre. Se tomaron todas las providencias para que desarrollara sus facultades. Fue un niño vivaz e imaginativo y absorbió fácil y ansiosamente los conocimientos. Su padre lo amó a su manera, seguramente más que a su otro hijo, también ilegítimo, nacido diez años antes, a quien había bautizado como Egor (Jorge). Pero él, por los años 1820, era un hombre sombrío y derrotado, incapaz de comunicarse con su familia ni, de hecho, con nadie. Perspicaz, honorable, ni insensible ni injusto; un carácter «difícil» como el del viejo príncipe Bolkonski, en *La guerra y la paz* de Tolstoi, Iván Yakovlev emerge de los recuerdos de su hijo como un ser humano autolacerante, severo, cerrado, semicongelado, que aterrorizaba a su hogar con sus caprichos y su sarcasmo. Tenía cerradas todas las puertas y ventanas, las persianas permanentemente bajas y, fuera de unos cuantos viejos amigos y su propio hermano, no veía casi a nadie. En años posteriores su hijo lo describió como un producto de «el encuentro de dos cosas tan incompatibles como el siglo XVIII y la vida rusa»^[4]; una colisión de culturas que había destruido a un buen número de los miembros más sensibles de la nobleza rural rusa en los reinados de Catalina II y sus sucesores.

El niño escapaba con alivio de la temible y opresiva compañía de su padre hacia las habitaciones ocupadas por su madre y los sirvientes; ella era amable y modesta, aplastada por su esposo y atemorizada por su extraño entorno; parecía aceptar su situación dentro de la casa, casi oriental, con una resignación sin quejas. Por lo que toca a los criados, eran siervos de las propiedades de Yakovlev, educados para comportarse obsequiosamente con el hijo y probable heredero de su amo. Herzen mismo, en sus últimos años, atribuyó los más profundos de todos sus sentimientos sociales (los que su amigo, el crítico Belinsky, diagnosticó tan atinadamente), su preocupación por la libertad y la dignidad de los individuos humanos, a las bárbaras condiciones que lo rodearon en la niñez. Fue un hijo favorito y muy consentido, pero los hechos de su nacimiento irregular y de la situación de su madre los supo por los chismes de los sirvientes y, cuando menos en una

ocasión, por una conversación acerca de él entre su padre y un antiguo compañero de armas. El choque fue, de acuerdo con su propio testimonio, profundo; fue probablemente uno de los hechos determinantes de su vida.

Le enseñó literatura e historia rusas un joven estudiante universitario, un entusiasta seguidor del nuevo movimiento romántico que, particularmente en su forma alemana, había comenzado a dominar la vida intelectual rusa. Aprendió francés (que su padre escribía mejor que el ruso) y alemán (que hablaba con su madre) e historia europea, más que rusa: su tutor era un refugiado francés que emigró a Rusia después de la Revolución francesa. El francés no le reveló sus opiniones políticas, nos cuenta Herzen, hasta cierto día en que su discípulo le preguntó por qué había sido ejecutado Luis XVI; a esto le respondió con voz alterada: «Porque era un traidor a su país»^[5], y al ver que el chico se interesaba le habló abiertamente acerca de la libertad e igualdad de los hombres. Herzen fue un niño solitario, a la vez mimado y cohibido, vivaz y aburrido; leía vorazmente en la enorme biblioteca de su padre, sobre todo libros franceses de la Ilustración. Tenía 14 años cuando los líderes de la conspiración decembrista fueron colgados por el emperador Nicolás I. Más tarde declaró que este acontecimiento fue el punto crítico de su vida; fuese cierto o no, el recuerdo de estos mártires aristócratas, sacrificados por la causa de la libertad constitucional rusa, posteriormente se volvió para él un símbolo sagrado, como ocurrió con muchos otros de su clase y su generación, y lo afectó para el resto de sus días. Nos cuenta que algunos años después él y su íntimo amigo Nikolái Ogarev, de pie sobre las colinas del Gorrión, cerca de Moscú, hicieron un juramento «anibálico» de vengar a estos luchadores por los derechos del hombre y para dedicar su vida a la causa por la que aquellos habían muerto.

Con el curso del tiempo ingresó como estudiante en la Universidad de Moscú. Estaba ya empapado en Schiller y Goethe; se hundió en el estudio de la metafísica alemana: Kant y en particular Schelling. Y luego en la nueva escuela francesa de los historiadores: Guizot, Agustín Thierry, y, además, los socialistas utópicos franceses, Saint-Simon, Fourier, Leroux y otros profetas sociales metidos de contrabando a Rusia, desafiando a la censura, y llegó a ser un radical convencido y apasionado. Él y Ogarev pertenecían a un grupo de estudiantes que leían libros prohibidos y

discutían ideas peligrosas; por esto, junto con otros estudiantes «desconfiables», fue arrestado y, probablemente porque se negó a repudiar opiniones que se le imputaban, condenado a prisión. Su padre usó toda su influencia para mitigar la sentencia pero no pudo salvar a su hijo de ser exiliado a la ciudad provincial de Viatka, cerca de los límites de Asia, donde, de hecho, no se lo tuvo en prisión, sino que se lo puso a trabajar en la administración local.

Para su asombro gozó con esta nueva prueba de sus poderes; desplegó capacidades administrativas y llegó a ser un funcionario más competente, y tal vez hasta entusiasta, de lo que posteriormente fue capaz de admitir, y ayudó a exponer al corrupto y brutal gobernador, al que detestaba y despreciaba. En Viatka se vio envuelto en un apasionado asunto de amor con una mujer casada, se comportó mal y sufrió una dolorosa contrición. Leyó a Dante, pasó por una fase religiosa y principió una larga y apasionada correspondencia con su prima carnal Natalie quien, como él, era hija ilegítima y vivía como acompañante en casa de una tía rica y despótica. A resultas de los incesantes esfuerzos de su padre se transfirió a Herzen a la ciudad de Vladimir, y con ayuda de sus jóvenes amigos de Moscú arregló que Natalie se fugara. Se casaron en Vladimir en contra de los deseos de sus parientes. A su debido tiempo se le permitió el regreso a Moscú y se lo designó para un puesto gubernamental en Petersburgo.

Cualesquiera que hayan sido sus ambiciones en esa época, permaneció indómitamente independiente y dedicado a la causa radical. Como resultado de una carta indiscreta, abierta por los censores, en la que criticaba el comportamiento de la policía, fue sentenciado otra vez al exilio, ahora en Novgorod. Dos años después, en 1842, se le permitió regresar a Moscú. Entonces se lo veía como un miembro establecido de la nueva *intelligentsia* radical y de hecho como un honroso mártir de su causa; comenzó a escribir en los periódicos progresistas de su época. Siempre se ocupaba del mismo tema central: la opresión del individuo; la humillación y degradación de los hombres por las tiranías políticas y personales, y el yugo de la costumbre social, la oscura ignorancia y el salvaje y arbitrario desgobierno que mutilaba y destruía a los seres humanos en el brutal y odioso imperio ruso.

Como los otros miembros de su círculo, el joven poeta y novelista Turguenev, el crítico Belinsky, los futuros agitadores políticos Bakunin y Katkov (el primero por la causa de la revolución, el segundo por la de la reacción), el ensayista literario Anenkov, su mismo íntimo amigo Ogarev, Herzen, con la mayoría de sus contemporáneos intelectuales en Rusia, estaba inmerso en la filosofía de Hegel. Compuso notables ensayos históricos y filosóficos y relatos sobre temas sociales, que se publicaron, se leyeron y discutieron ampliamente y le crearon una considerable reputación a su autor. Adoptó una posición inconmovible. Como representante dirigente de la burguesía disidente rusa sus creencias socialistas surgieron menos por una reacción contra la crueldad y el caos de la economía del *laissez-faire* del Occidente burgués —pues Rusia, entonces en los tempranos principios industriales, era aún una sociedad semifeudal, social y económicamente primitiva— que como respuesta directa a los dolorosos problemas sociales de su tierra nativa: la pobreza de las masas, la servidumbre, la falta de libertad individual en todos los niveles, y una autocracia brutal y sin ley^[6]. Además estaba el orgullo nacional herido de una sociedad poderosa y semibárbara, cuyos líderes eran conscientes de su atraso y sufrían una mezcla de admiración, envidia y resentimiento frente al Occidente civilizado. Los radicales creían en la reforma dentro de líneas democráticas, seculares, occidentales; los eslavófilos se refugiaban en el nacionalismo místico y predicaban la necesidad del regreso a formas «orgánicas» de vida y fe nativas, que, según ellos, habían sido casi destruidas por las reformas de Pedro I, que no habían sino estimulado la diligente y humillante imitación del Occidente sin alma, y en todo caso, desesperadamente decadente. Herzen era un «occidentalista» extremo pero conservaba sus nexos con sus adversarios eslavófilos —veía a los mejores de ellos como reaccionarios románticos, nacionalistas despistados, pero aliados honorables contra de la burocracia zarista—, y después tendió a minimizar las diferencias con ellos, tal vez con el deseo de ver militar a todos los rusos sensibles a los sentimientos humanos en las filas de una vasta protesta contra el régimen malvado.

En 1847 murió Iván Yakovlev. Dejó la mayor parte de su fortuna a Luiza Haag y a su hijo, Alexander Herzen. Con inmensa fe en su propia

energía y su ardiente deseo (en las palabras de Fichte que expresaban la actitud de una generación) para «ser y hacer algo en el mundo», Herzen decidió emigrar. Es incierto si deseaba o esperaba permanecer en el extranjero durante el resto de su vida, pero resultó ser así. Salió ese mismo año y viajó con lujo considerable, acompañado por su esposa, su madre, dos amigos, así como sirvientes y, después de cruzar Alemania, hacia fines de 1847 llegó a la anhelada ciudad de París, la capital del mundo civilizado. Se sumergió enseguida dentro de la vida de los exiliados radicales y socialistas de muchas nacionalidades que desempeñaban un papel central en el fermento intelectual y artístico de esa ciudad. En 1848, cuando estalló una serie de revoluciones de un país a otro en Europa, se encontró, con Bakunin y Proudhon, en el ala de extrema izquierda del socialismo revolucionario. Cuando llegaron al gobierno ruso rumores de sus actividades revolucionarias se le ordenó su inmediato regreso. Se rehusó. Confiscaron su fortuna y la de su madre en Rusia. Ayudado por los esfuerzos del banquero James Rothschild, que había desarrollado simpatía por el joven «barón» y estaba en posición de presionar al gobierno ruso, Herzen recuperó la mayor parte de sus recursos y no experimentó ya necesidades financieras. Esto le dio un grado de independencia del que no gozaban entonces muchos exiliados, así como los medios financieros para apoyar a otros refugiados y causas radicales.

Poco después de su arribo a París, antes de la revolución, contribuyó con una serie de apasionados artículos a un periódico de Moscú que controlaban sus amigos; en ellos dio cuenta elocuente y vívidamente crítica de las condiciones de vida y cultura en París y, en particular, hizo un análisis demoledor de la degradación de la burguesía francesa, acusación no sobrepasada ni siquiera en las obras de sus contemporáneos Marx y Heine. Sus amigos de Moscú, en su mayor parte, no recibieron bien esto; veían sus análisis como vuelos de una fantasía altamente retórica, extremismos irresponsables poco adaptados a las necesidades de un país atrasado y mal gobernado, en comparación con el cual el progreso de las clases medias de Occidente, cualesquiera que fueran sus carencias, era un paso notable hacia la ilustración universal. Estos primeros trabajos —*Cartas desde la Avenue Marigny* y los bosquejos italianos que las siguieron— poseen cualidades

que llegaron a ser características de todos sus escritos: un rápido torrente de oraciones descriptivas, frescas, lúcidas, directas, intercaladas digresiones con vívidas y nunca improcedentes variaciones sobre el mismo tema en muchas claves, juegos de palabras, neologismos, citas reales o imaginarias, invenciones verbales, galicismos que irritaban a sus amigos nacionalistas rusos, agudas observaciones personales, cascadas de imágenes vivas y epigramas incomparables que, lejos de cansar o distraer al lector por su virtuosismo, contribuyen a la fuerza y rapidez de la narración. Da el efecto de una improvisación espontánea: la conversación estimulante de un hombre intelectualmente alegre y excepcionalmente inteligente y honrado, dotado de singulares poderes para la expresión y la observación. El tono es el de un ardiente radicalismo político imbuido de un desprecio típicamente aristocrático (y aún más típicamente moscovita) por todo lo estrecho, lo calculador, la autosatisfacción, lo comercial, todo lo cauto, mezquino y tendiente hacia el compromiso y el *juste milieu*, de lo cual Luis Felipe y Guizot se presentan como encarnaciones particularmente repulsivas.

La perspectiva de Herzen en estos ensayos es una combinación de idealismo optimista —la visión de una sociedad libre, social, intelectual y moralmente— cuyos inicios, al igual que Proudhon, Marx y Louis Blanc, él vio en la clase trabajadora francesa; fe en la revolución radical, única que podía crear las condiciones para su liberación; pero al mismo tiempo una profunda desconfianza (algo que la mayor parte de sus aliados no compartían) ante todas las fórmulas generales, los programas y gritos de batalla de todos los partidos políticos, las grandes metas históricas oficiales —progreso, libertad, igualdad, unidad nacional, derechos históricos, solidaridad humana—, principios y lemas en nombre de los cuales los hombres habían sido —y sin duda pronto volverían a ser— avasallados y asesinados, y sus formas de vida condenadas y destruidas.

Como los discípulos de Hegel de ala izquierda más extrema, en particular como el anarquista Max Stirner, Herzen veía el peligro de las grandes abstracciones magnificentes ante cuyo mero sonido los hombres se precipitaban a violentas matanzas sin sentido; nuevos ídolos, le parecían, en cuyos altares la sangre humana sería derramada mañana tan irracional e inútilmente como la sangre de las víctimas de ayer o del día anterior,

sacrificadas en honor de las más antiguas divinidades: iglesia, monarquía, orden feudal o las sagradas costumbres de la tribu, ahora desacreditadas como obstáculos al progreso de la humanidad.

Junto con este escepticismo acerca del significado y valor de los ideales abstractos como tales, en contraste con las metas concretas, a corto plazo, inmediatas, de individuos vivos identificables —libertades específicas, recompensa por el trabajo diario—, Herzen habló de algo aún más inquietante, un sentido fantasmal de la creciente e insalvable brecha entre los valores humanos de las élites relativamente libres y civilizadas (a las que él sabía que pertenecía) y las necesidades reales, los deseos y gustos de las vastas masas de humanidad sin voz, bastante bárbaras en Occidente pero más salvajes aún en Rusia o las estepas de Asia. El viejo mundo se estaba desmoronando a ojos vistas, y merecía caer. Sería destruido por sus víctimas, los esclavos que nada importaban para el arte y la ciencia de sus amos; y de hecho Herzen pregunta por qué tendrían que importar. ¿No se habían levantado sobre su sufrimiento y degradación? Jóvenes y vigorosos, llenos de un justo odio hacia el viejo mundo construido sobre los huesos de sus padres, los nuevos bárbaros arrasarían los edificios de sus opresores, y con ellos todo lo más sublime y bello de la civilización occidental; tal cataclismo sería no solo inevitable sino justificado, dado que esta civilización, noble y valiosa a los ojos de sus beneficiarios, no había ofrecido sino sufrimiento y una vida sin sentido a la vasta mayoría de la humanidad. Sin embargo no pretende que esto hiciera un poco menos horrible el panorama a los que, como él mismo, habían probado los más maduros frutos de la civilización.

Críticos tanto rusos como occidentales han asegurado con frecuencia que Herzen llegó a París como un idealista apasionado, aun utópico, y que el fracaso de la Revolución de 1848 le creó su desilusión y su muy pesimista realismo. No hay pruebas que sustenten esto^[7]. Ya en 1847 la ominosa nota escéptica, en particular el pesimismo respecto al grado en que los seres humanos pueden ser transformados, y la más escéptica todavía acerca de si tales cambios, aun si fueran logrados por intrépidos e inteligentes revolucionarios o reformadores, cuyas imágenes ideales flotaban ante los ojos de sus amigos occidentalistas de Rusia, podrían en

efecto conducir a un orden más justo y más libre, o si por el contrario llevarían al dominio de nuevos amos sobre nuevos esclavos, se hace oír ante la gran catástrofe. Sin embargo, a despecho de ello, siguió siendo un revolucionario convencido y, en última instancia, optimista. El espectáculo de la revuelta de los trabajadores y su brutal supresión en Italia y en Francia persiguió a Herzen toda su vida. Su descripción de primera mano de los acontecimientos de 1848-1849, sobre todo de cómo se ahogó en sangre la revuelta de julio, en París, es una obra maestra de los textos histórica y sociológicamente «comprometidos». Tales son también sus bosquejos de los personajes envueltos en estos trastornos, y sus reflexiones acerca de ellos. La mayor parte de estos ensayos y cartas siguen sin traducir.

Herzen no pudo y no quiso regresar a Rusia. Se hizo ciudadano suizo y a los desastres de la revolución sumó una tragedia personal: la seducción de su adorada esposa por el más íntimo de sus nuevos amigos, el poeta radical alemán Georg Herwegh, amigo de Marx y de Wagner, la «alondra de acero» de la revolución alemana, como irónicamente lo llamó Heine. Las opiniones progresistas y un tanto shelleyanas de Herzen acerca del amor, la amistad, la igualdad de los sexos y la irracionalidad de la moralidad burguesa fueron puestas a prueba por esta crisis, y resultaron destruidas. Casi se volvió loco de dolor y celos; su amor, su vanidad, sus opiniones más profundas acerca de la base de todas las relaciones humanas, sufrieron un golpe traumático del cual jamás se recuperó completamente. Hizo lo que muy pocos hicieron nunca: describir cada detalle de su agonía, cada paso de su cambiante relación con su esposa, con Herwegh y la mujer de este, como los veía retrospectivamente; anotó cada comunicación ocurrida con ellos, cada momento de cólera, de desesperación, afecto, amor, esperanza, odio, desprecio doloroso y suicida autodesprecio. Cada tono y matiz de su propia condición moral y psicológica se pone en altorrelieve contra el fondo de su vida pública en el mundo de exiliados y conspiradores franceses, italianos, alemanes, rusos, austriacos, húngaros, polacos, que se movían fuera y dentro del escenario en el cual él era el héroe central, absorto en sí mismo, trágico. El relato no está desbalanceado —no hay distorsión obvia— pero es totalmente egocéntrico.

Toda su vida Herzen percibió el mundo externo claramente y en proporción, pero a través de su propia personalidad autorromantizada, con su yo mal organizado e impresionable en el centro de su universo. No importa cuán violento haya sido su tormento; conserva todo el dominio artístico de la tragedia que está viviendo, pero también escribiendo. Tal vez este egoísmo artístico que se exhibe en toda su obra sea el responsable tanto de la sofocación de Natalie como de la falta de reticencia en su descripción de lo acontecido; Herzen da por hecho la comprensión del lector y todavía más su total interés por cada detalle de la vida mental y emocional del escritor. Las cartas de Natalie y su desesperada huida hacia Herwegh muestran la medida del efecto cada vez más destructivo de la absorta ceguera de Herzen sobre el temperamento frágil y *exalté* de su esposa. Sabemos comparativamente poco de la relación de Natalie con Herwegh; ella bien pudo estar físicamente enamorada de él, y él de ella; el inflado lenguaje literario de las cartas esconde más de lo que revela; lo que es claro es que ella se sentía infeliz, atrapada e irresistiblemente atraída hacia su amante. Si Herzen se dio cuenta de esto, lo percibió con muy poca claridad.

Se apropió de los sentimientos de quienes estaban más cerca de él, tal como lo hizo con las ideas de Hegel o Georg Sand; esto es, tomó lo que necesitaba, y lo puso en el vehemente torrente de su propia experiencia. Dio a otros generosa pero caprichosamente; puso su propia vida dentro de ellos, pero debido a su profunda y perenne creencia en la libertad individual y el valor absoluto de la vida personal y las relaciones personales, poco entendió o toleró junto a sí vidas absolutamente independientes; la descripción de su dolor es escrupulosa, amargamente, detallada y exacta, nunca autolimitada, elocuente pero no sentimental, y absorta en sí misma sin remordimiento. Es un documento desgarrador. Durante su vida no publicó íntegro el relato, pero ahora forma parte de sus memorias.

La autoexpresión —la necesidad de decir sus propias palabras— y tal vez el ansia por lograr el reconocimiento de otros, de Rusia, de Europa, fueron necesidades primarias para la naturaleza de Herzen. En consecuencia, aun durante este periodo, el más sombrío de su vida, continuó produciendo una corriente de cartas y artículos en varias lenguas sobre temas políticos y sociales; ayudó a Proudhon, mantuvo

correspondencia con radicales suizos y *émigrés* rusos, leyó mucho, tomó notas, concibió ideas, argumentó, trabajó ininterrumpidamente como propagandista y seguidor activo de causas izquierdistas y revolucionarias. Tras un corto tiempo Natalie regresó a él, en Niza, solo para morir en sus brazos. Poco antes de su muerte un barco en el que la madre de Herzen y uno de sus hijos, sordomudo, viajaban desde Marsella, se hundió durante una tormenta. Sus cuerpos no fueron encontrados. La vida de Herzen había llegado a su punto más bajo. Dejó Niza y el círculo de revolucionarios italianos, franceses y polacos, con muchos de los cuales estaba unido por lazos de cálida amistad, y con sus tres hijos sobrevivientes se fue a Inglaterra. Estados Unidos estaba demasiado lejos y, además, le parecía muy insulso. Inglaterra no estaba menos remota del escenario de sus derrotas políticas y personales, y además aún era parte de Europa. Era entonces el país más hospitalario para los refugiados políticos, nación civilizada, tolerante de las excentricidades o indiferente ante ellas, orgullosa de sus libertades civiles y de sus simpatías hacia las víctimas de la opresión extranjera. Llegó a Londres en 1851.

Él y sus hijos pasaron de casa en casa en Londres y sus suburbios, y después de la muerte de Nicolás I fue posible que dejara Rusia su más íntimo amigo, Nikolai Ogarev, quien se unió a ellos. Juntos montaron una imprenta y comenzaron a publicar un periódico en ruso llamado *La Estrella Polar*, el primer órgano dedicado por entero a la agitación radical en contra del régimen imperial ruso. Los primeros capítulos de *Mi pasado y mis pensamientos* aparecieron en sus páginas. El recuerdo de los años terribles de 1848-1851 obsesionaba los pensamientos de Herzen y le envenenaba el alma; para él se volvió una inescapable necesidad psicológica buscar alivio asentando por escrito esta amarga historia, la cual constituye la primera parte de sus memorias. Fue como una droga contra la espantosa soledad de una vida vivida entre extraños desinteresados^[8], mientras la reacción política parecía envolver al mundo entero, sin dejar lugar a la esperanza. Insensiblemente fue siendo atraído hacia el pasado. Se movió más y más hacia él y halló una fuente de libertad y fuerza.

Así fue como llegó a componer el libro que concibió como una analogía de *David Copperfield*^[9]. Comenzó a escribirlo en los últimos meses de

1852. Lo redactó a ratos. Las primeras tres partes se terminaron probablemente a finales de 1853. En 1854 se publicó en inglés una selección que llamó *Prisión y exilio*, título tal vez inspirado por el célebre *Le mie prigione* de Silvio Pellico. Fue un éxito inmediato; estimulado por ello siguió adelante. Por la primavera de 1855 terminó las primeras cuatro partes de la obra; se publicaron todas en 1857. Revisó la cuarta parte, añadió nuevos capítulos y compuso la quinta parte; terminó el grueso de la sexta parte hacia 1858. Las secciones que trataban de su vida íntima —su amor y los primeros años de su matrimonio— fueron redactadas en 1857; antes no pudo tocar el tema. A esto siguió un intervalo de siete años. En Londres se publicaron, entre 1860 y 1864, ensayos sueltos, como los dedicados a Robert Owen, al actor Shchepkin, al pintor Ivánov, a Garibaldi (*Camicia rossa*), pero estos, aunque casi todos incluidos en sus memorias, no fueron escritos con ese fin. La primera edición completa de las primeras cuatro partes apareció en 1861. Las secciones finales —la parte octava y casi toda la parte séptima— se escribieron, en ese orden, en 1865-1867.

Herzen, deliberadamente, dejó sin publicar algunas secciones; los detalles más íntimos de su tragedia personal aparecieron de forma póstuma; solo una parte del capítulo titulado *Oceano nox* se editó durante su vida. Omitió también la historia de sus relaciones con Medvedeva en Vyarka y con la joven sierva Katerina en Moscú; al confesárselos a Natalia arrojó la primera sombra sobre la relación, una sombra que nunca desapareció; no pudo soportar verlo impreso mientras vivió. Suprimió también un capítulo sobre «Los inmigrantes alemanes» que contiene sus poco halagüeños comentarios acerca de Marx y sus seguidores, y unos cuantos esbozos típicamente entretenidos e irónicos de algunos sus antiguos amigos rusos radicales. Detestaba de corazón la costumbre de lavar en público la ropa sucia revolucionaria, y aclaró que no intentaba burlarse de sus aliados para que se entretuviera el enemigo común. La primera edición autorizada de sus memorias fue compilada por Mijail Lemke en la primera edición completa de las obras de Herzen, que se había comenzado antes de la Revolución rusa de 1917 y se terminó algunos años después. Desde entonces ha sido revisada en una serie de ediciones soviéticas. La versión más completa es la

publicada en la exhaustiva edición de las obras de Herzen, un hermoso monumento de erudición soviética^[10].

Las memorias formaron un telón de fondo vívido e interrumpido para la actividad central de Herzen: el periodismo revolucionario, al que dedicó su vida. La mayor parte apareció en el más celebrado de los periódicos rusos publicados en el extranjero —*La Campana (Kolokol)*—, editado por Herzen y Ogarev en Londres y luego en Ginebra, de 1857 a 1867, con el lema (tomado de Schiller) *Vivos voco*. *La Campana* tuvo un inmenso éxito. Fue el primer instrumento sistemático de propaganda revolucionaria dirigido contra la autocracia rusa, escrito con conocimiento, sinceridad y mordaz elocuencia; reunió en torno de sí a todo aquel que no estaba intimidado, no solo en Rusia y las colonias de rusos en el extranjero, sino también entre los polacos y otras nacionalidades oprimidas. Comenzó a penetrar a Rusia por rutas secretas, y era leído regularmente por altos funcionarios de Estado, incluso, se rumoreaba, por el mismo emperador. Herzen usaba la copiosa información que le llegaba en cartas clandestinas y mensajes personales, en los que se describían las torpezas de la burocracia rusa, para exponer escándalos específicos: casos de soborno, abusos judiciales, tiranía y deshonestidad de funcionarios y personas influyentes. *La Campana* daba nombres, ofrecía pruebas documentales, hacía preguntas difíciles y exponía aspectos horribles de la vida rusa.

Algunos viajeros rusos visitaban Londres para conocer al misterioso líder de la creciente oposición al zar. Generales, altos funcionarios y otros leales súbditos del imperio estaban entre los muchos visitantes que acudían en tropel a verlo, algunos por curiosidad, otros para estrechar su mano, para expresar simpatía o admiración. Alcanzó la cúspide de su fama, tanto política como literaria, después de la derrota de Rusia en la guerra de Crimea y la muerte de Nicolás I. El abierto llamamiento de Herzen al nuevo emperador^[11] para que liberara a los siervos e iniciara reformas audaces y radicales «desde arriba» y, después que se dieron los primeros pasos concretos hacia esto, en 1858, su himno de alabanza a Alejandro II^[12], que terminaba «Venciste, oh, Galileo», creó la ilusión, a ambos lados de la frontera rusa, de que al menos se veía el alba de una nueva era liberal, en la que entre el zarismo y sus oponentes podría lograrse cierto grado de

comprensión, tal vez de verdadera cooperación. Este estado de ánimo no duró mucho. Pero la fama de Herzen se mantuvo, más que la de cualquier otro ruso en Occidente; a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se lo reconocía como el líder de todo lo que en Rusia había de generoso, ilustrado, civilizado, humano.

Más que Bakunin y aun que Turguenev, cuyas novelas representaban una fuente fundamental de conocimiento sobre Rusia en el Occidente, Herzen atacó la leyenda, arraigada en la mente de los europeos progresistas (de los cuales probablemente Michelet era el más representativo), de que Rusia consistía solo en la bota gubernamental, por una parte, y la sombría, silenciosa, taciturna masa de campesinos embrutecidos por la otra, imagen que no era sino un subproducto de la extendida simpatía hacia la principal víctima del despotismo ruso, Polonia, la nación mártir. Algunos de los exiliados polacos le reconocían espontáneamente a Herzen este servicio a la verdad, tal vez porque era uno de los pocos rusos que en realidad apreciaban y admiraban a los polacos como personas, que laboraba en cercana simpatía con ellos e identificaba la causa de la liberación rusa con la de todas las nacionalidades sujetas oprimidas. De hecho este inquebrantable rechazo del chovinismo fue una de las principales causas del cierre de *La Campana* y del mismo fracaso político de Herzen.

Después de Rusia, el más profundo amor de Herzen era para Italia y los italianos. Los más estrechos lazos lo unían a los exiliados italianos Mazzini, Garibaldi, Saffi y Orsini. Aunque apoyaba todo principio liberal en Francia, su actitud hacia este país era más ambigua. Muchas razones lo explican. Como Tocqueville (que en lo personal no le caía bien), le sabía mal todo lo centralizado, burocrático, jerárquico, sujeto a formas o reglas rígidas; Francia era para él la encarnación del orden, la disciplina, la adoración del Estado, de la unidad y de las fórmulas despóticas y abstractas que aplastaban todo para ajustarlo a la misma regla y patrón, algo que tenía un aire de familia con los grandes estados eslavos: Prusia, Austria, Rusia; a esto oponía siempre a los italianos, descentralizados, frescos, desordenados, «verdaderamente democráticos», a los que creía poseedores de una profunda afinidad con el libre espíritu ruso encarnado en el campesino común, con su sentido natural de la justicia y el valor humano. Ante este

ideal aun Inglaterra le parecía bastante menos hostil que la legalista, calculadora Francia; en esa vena llegó a acercarse a sus oponentes románticos eslavófilos. Además no podía olvidar que en 1848 los partidos burgueses traicionaron la Revolución de París, ni la ejecución de los trabajadores, la supresión de la revolución romana por las tropas de la República francesa, la vanidad, debilidad y retórica de los políticos radicales franceses Lamartine, Marrast, Ledru-Rollin, Félix Pyat.

Sus esbozos de la vida y el comportamiento de los principales franceses exiliados en Inglaterra son obras maestras por sus descripciones divertidas, a ratos con simpatía, a ratos con desprecio, de los grotescos y fútiles aspectos de toda emigración política condenada a la esterilidad, la intriga y el constante flujo de elocuencia autojustificante, frente a un público extranjero demasiado distante o aburrido para escuchar. Sin embargo tenía buena opinión de algunos miembros de aquellas; durante cierto tiempo fue cercano aliado de Proudhon y a pesar de sus diferencias continuó respetándolo; veía a Louis Blanc como un demócrata honrado e intrépido, estaba en buenos términos con Victor Hugo, apreciaba y admiraba a Michelet. En años posteriores visitaba con evidente placer cuando menos un salón político en París, de un polaco, es verdad; allí lo conocieron los Goncourt y dejaron en su diario una vívida descripción de su aspecto y conversación^[13].

Aunque era medio alemán, o tal vez por eso, sentía, como su amigo Bakunin, una fuerte aversión hacia lo que le parecía incurable filisteísmo de los alemanes, y hacia la combinación particularmente poco atractiva de voracidad y de ciega autoridad con tendencia a sórdidas recriminaciones públicas mutuamente aniquiladoras, más señaladas que entre otros emigrados. Tal vez su odio a Herwegh, de quien sabía era amigo tanto de Marx como de Wagner, así como los ataques de Marx contra Karl Vogt, el naturalista suizo de quien Herzen era devoto, tuvieron algo que ver en esto. Cuando menos tres de sus más íntimas amigos eran alemanes puros. Goethe y Schiller significaban más para él que cualquier escritor ruso. Sin embargo hay algo realmente venenoso en su valoración de los alemanes exiliados, por entero diferente del fogoso sentido de comedia con el que describe la idiosincrasia de otras colonias extranjeras que se reunían en Londres en los

años cincuenta y sesenta, ciudad, si hemos de creerle a Herzen, indiferente por igual a sus absurdos y sus martirologios.

Por lo que toca a sus anfitriones, los ingleses, raramente aparecen en sus páginas. Herzen había conocido a Mill, Carlyle y Owen. Su primera noche en Inglaterra la pasó con anfitriones ingleses. Estaba en términos razonablemente buenos con uno o dos editores de periódicos radicales (algunos de ellos, como Linton y Cowen, le ayudaron a propagar sus opiniones y a mantener contacto con revolucionarios del continente europeo, así como para facilitar el tráfico clandestino de propaganda a Rusia) y con varios miembros del Parlamento de inclinaciones radicales, incluyendo algunos ministros no muy destacados. En general, sin embargo, parece haber tenido aún menos contacto con los ingleses que su contemporáneo y compañero de exilio Karl Marx. Admiraba a Inglaterra, admiraba su constitución; el revuelto bosque de sus leyes no escritas y costumbres puso en juego todos los recursos de su romántica imaginación. Los entretenidos pasajes de *Mi pasado y mis pensamientos* en los que compara a los franceses y los ingleses, o a los ingleses y los alemanes, muestran de manera penetrante y amena las características nacionales de los ingleses. Pero no lograba que le gustaran del todo; seguían siendo demasiado insulares para él, demasiado indiferentes, demasiado faltos de imaginación, demasiado alejados de los temas morales, sociales y estéticos que estaban más cerca de su corazón, demasiado materialistas y satisfechos consigo mismos. Sus juicios acerca de ellos, siempre inteligentes y algunas veces penetrantes, son distantes y tienden a lo convencional. La descripción del juicio en Londres de un radical francés que había matado a un oponente político en duelo en Windsor Great Park, está hecha maravillosamente, pero sigue siendo una pintura de género, una caricatura brillante y alegre. Los franceses, los suizos, los italianos, aun los alemanes, ciertamente los polacos, están más cerca de él. No puede establecer ninguna relación personal genuina con los ingleses. Cuando piensa en la humanidad no piensa en ellos.

Además de estas preocupaciones centrales se dedicó a la educación de sus hijos, que confió en parte a una idealista dama alemana, Malwida van Meysenburg, posteriormente amiga de Nietzsche y de Romain Rolland. Su

vida personal estaba entrelazada con la de su íntimo amigo Nikolai Ogarev, y con la esposa de Ogarev, que se convirtió en su amante; a pesar de esto la mutua devoción de los dos amigos permaneció inalterada; las memorias no nos revelan mucho de las curiosas consecuencias emocionales de esta insólita relación.

Por lo demás llevó la vida de un hombre de letras opulento, bien nacido, miembro de la pequeña nobleza rusa, y más específicamente moscovita, desarraigado de su suelo natal, incapaz de lograr una existencia asentada, ni siquiera la apariencia de una paz interna o externa, una vida con ocasionales momentos de esperanza, y aun exultación, seguidos por largos periodos de tristeza, de autocrítica corrosiva y, por encima de todo, una aplastante, omnívora, amarga nostalgia. Puede ser esto tanto como las razones objetivas lo que lo llevó a idealizar al campesino ruso y a soñar que la respuesta a la cuestión central «social» de su tiempo —la de la creciente iniquidad, explotación, deshumanización, tanto del opresor como del oprimido— estaba en la preservación de la comuna campesina rusa. En ella percibía la simiente del desarrollo de un socialismo no industrial, semianarquista. Solo tal solución, claramente influida por las opiniones de Fourier, Proudhon y George Sand, le parecía libre de la disciplina aplastante, cuartelaria, demandada por los comunistas occidentales, desde Cabet hasta Marx; y de los ideales igualmente sofocantes y, para él, mucho más vulgares y filisteos, contenidos en las doctrinas semisocialistas y moderadas, con su fe en el papel progresista del desarrollo del industrialismo, predicadas por los precursores de la democracia social en Alemania y Francia y de los fabianos en Inglaterra. A veces modificaba su opinión; hacia el final de su vida comenzó a reconocer la significación histórica de los trabajadores urbanos organizados. Pero de todos modos permaneció fiel a su fe en la comuna campesina rusa como una forma embrionaria de una vida en la que la búsqueda de la libertad individual estaba reconciliada con la necesidad de la responsabilidad y actividad colectivas. Conservó hasta el final una visión romántica del inevitable advenimiento de un orden social nuevo, justo, omnitransformador.

Herzen no es ni consistente ni sistemático. Su estilo durante su edad madura perdió el toque de confianza de su juventud y transmite la nostalgia

avasalladora que nunca lo abandonó. Estaba obsesionado por un sentido del accidente ciego, aunque su fe en los valores de la vida siguió incommovible. Habían desaparecido casi todas las huellas de la influencia hegeliana. «Lo absurdo de los hechos nos ofende... es como si alguien hubiera prometido que todo en el mundo sería exquisitamente hermoso, justo y armonioso. Nos hemos maravillado bastante ante la profunda sabiduría abstracta de la naturaleza y de la historia; es hora de darse cuenta de que la naturaleza y la historia están llenas de lo accidental y lo sin sentido, de tanteos y tropezones». Estas líneas caracterizan con precisión su estado de ánimo en el decenio de 1860, y no es accidental que su exposición no sea ordenada sino una sucesión de fragmentos, episodios, viñetas aisladas, una mezcla de *Dichtung* y *Wahrheit*, hechos y licencia poética.

Sus estados de ánimo alternan bruscamente. A veces cree en la necesidad de una tormenta revolucionaria grande, limpiadora, aun cuando tome la forma de una invasión bárbara capaz de destruir todos los valores que le son queridos. Otras veces reprocha a su viejo amigo Bakunin, que se unió a él en Londres después de escapar de las prisiones rusas, por querer hacer la revolución demasiado pronto, por no entender que las moradas de los hombres libres no pueden construirse con las piedras de una prisión; y que el europeo promedio del siglo XIX está demasiado profundamente marcado por la esclavitud del antiguo orden para ser capaz de concebir la verdadera libertad, que los esclavos liberados no son los que construirán el nuevo orden, sino los hombres nuevos, educados en la libertad. La historia tiene su propio ritmo. Solo la paciencia y el gradualismo —no el apresuramiento y la violencia de un Pedro el Grande— podrán traer una transformación permanente. En tales momentos se pregunta si el futuro pertenece al campesino libre y anárquico o al planificador audaz e implacable; tal vez el heredero del nuevo orden económico, colectivista, inevitable, sea el trabajador industrial^[14]. Luego regresa a su desilusión anterior y se pregunta si los hombres en general desean realmente la libertad; tal vez solo unos cuantos lo hagan así en cada generación, mientras la mayoría de los seres humanos solo quieren buen gobierno, no importa en manos de quién; y se anticipa al amargo epigrama de Émile Faguet acerca de la afirmación de Rousseau de que los hombres, que nacen libres, están

encadenados en todas partes: «tiene tanto sentido como decir que las ovejas nacen carnívoras pero en todos lados comen hierba». Herzen emplea una reducción al absurdo parecida^[15]. Los hombres desean tan poco la libertad como los peces desean volar. El hecho de que existan unos cuantos peces voladores no quiere decir que el pez en general fuera creado para volar, o que no esté contento, en lo fundamental, de mantenerse bajo la superficie del agua, lejos para siempre del sol y de la luz. Luego regresa a su optimismo previo y a la idea de que en alguna parte —en Rusia— vive el ser humano inquebrantado, el campesino con sus facultades intactas, no manchado por la corrupción y la complicación del Occidente.

Pero esta fe inspirada en Rousseau, conforme gana en años, se hace menos segura. Su sentido de la realidad es demasiado fuerte. A pesar de todos sus esfuerzos, y los de sus amigos socialistas, no puede engañarse del todo a sí mismo. Oscila entre el optimismo y el pesimismo, el escepticismo y la suspicacia ante su propio escepticismo, y solo se conserva moralmente vivo por su odio a toda injusticia, a toda arbitrariedad, a toda mediocridad como tal, en particular por su incapacidad para transigir en absoluto ni con la brutalidad de los reaccionarios ni con la hipocresía de los liberales burgueses. Esto lo sostiene, estimulado por su certeza de que tales daños se destruirán a sí mismos, así como por su amor a sus hijos y a sus devotos amigos, su insaciable gozo por la variedad de la vida y la comedia del carácter humano.

En términos generales se volvió más pesimista. Comenzó con una visión ideal de la vida humana e ignoró en gran medida el abismo que la dividía del presente, ya fuese la Rusia de Nicolás o el corrupto constitucionalismo de Occidente. En su juventud glorificó el radicalismo jacobino y condenó a sus opositores en Rusia: el conservadurismo ciego, la nostalgia esclavófila, el cauto gradualismo de sus amigos Granovsky y Turguenev, así como los llamamientos hegelianos a la paciencia y la conformidad racional con los inescapables ritmos de la historia, que le parecían diseñados para asegurar el triunfo de la nueva clase burguesa. Su actitud, antes de salir de su país, era audazmente optimista. Le siguió no un verdadero cambio de opinión sino un enfriamiento, la tendencia a una contemplación más sobria y crítica. Todo cambio genuino, comenzó a

pensar en 1847, es necesariamente lento; el poder de la tradición (de la cual se burla y que a la vez admira en Inglaterra) es muy grande; los hombres son menos maleables de lo que se creía en el siglo XVIII, y no buscan verdaderamente libertad, solo seguridad y contento; el comunismo no es sino el zarismo de cabeza, el cambio de un yugo por otro; los ideales y las consignas de los políticos resultan ser, al examinarlos, fórmulas vacías en nombre de las cuales fanáticos devotos llevan alegremente a la hecatombe a sus prójimos. Ya no está seguro de que en principio sea posible salvar la brecha entre la élite ilustrada y las masas (esto se vuelve una cantinela obsesiva en el pensamiento ruso posterior), dado que por razones psicológicas y sociológicas inalterables el pueblo ya despierto podría despreciar y rechazar los dones de una civilización que nunca significará lo suficiente para él. Pero incluso si esto fuera verdad en pequeña escala, ¿es deseable o practicable la transformación radical? De aquí se deriva su creciente sensación de que hay obstáculos que pueden ser insalvables, límites que pueden ser insuperables, al igual que su empirismo, su escepticismo, el pesimismo y la desesperación latentes hacia mediados de los años sesenta.

Esta es la actitud que algunos especialistas soviéticos interpretan como el principio de un acercamiento de su parte hacia un reconocimiento casi marxista de las leyes inexorables del desarrollo social, en particular de la inevitabilidad del industrialismo y por encima de todo del papel central que tiene que representar el proletariado. No fue así como interpretaron las opiniones de Herzen los críticos rusos de izquierda durante su vida ni en los cincuenta años siguientes. Para ellos, con razón o sin ella, estas doctrinas parecían sintomáticas de conservadurismo y traición. Porque en las décadas de 1850 y 1860 se desarrolló en Rusia una nueva generación de radicales; por entonces era un país atrasado, en el doloroso proceso hacia los primeros y más rudimentarios principios de una industrialización lenta, esporádica, ineficiente. Eran hombres de diversos orígenes sociales, llenos de desprecio por los débiles compromisos liberales de 1848, sin ilusiones acerca de las perspectivas de libertad en Occidente, decididos a emplear los métodos más despiadados; que aceptaban como verdad solo lo que las ciencias podían probar, dispuestos a ser duros y, si era necesario, inescrupulosos y crueles, a

fin de quebrantar el poder de sus opresores igualmente despiadados; amargamente hostiles al esteticismo, a la devoción por los valores de la civilización de la «blanda» generación de los cuarenta.

Herzen se dio cuenta de que la crítica y las ofensas que llovían sobre él tachándolo de obsoleto diletante aristocrático por parte de esos «nihilistas» (como fueron llamados después de la novela de Turguenev, *Padres e hijos*, en la que este conflicto se presenta vívidamente por primera vez) no fue del todo diferente del desdén que había sentido en su juventud por los elegantes e ineficaces reformadores del reinado de Alejandro I; pero esto no hizo que su posición fuera más soportable. Lo que era mal recibido por los revolucionarios duros le gustaba a Tolstoi, quien dijo más de una vez que la censura de las obras de Herzen en Rusia era una torpeza característica del gobierno, que, en su afán de detener a los jóvenes que marchaban hacia el pantano revolucionario, los aprehendía y los mandaba a Siberia o a la prisión mucho antes de que siquiera llegaran a verlo, mientras transitaban todavía por la ancha carretera; Herzen había hollado esta misma senda, había visto el abismo y previno contra él, particularmente en sus *Cartas a un viejo camarada*. Nada, argumentaba Tolstoi, podría haber sido mejor antídoto contra el «nihilismo revolucionario», que Tolstoi condenaba, que los brillantes análisis de Herzen. «Nuestra vida rusa no hubiera sido la misma durante los últimos veinte años si [Herzen] no hubiera sido ocultado a las generaciones más jóvenes^[16]». La supresión de sus libros, sigue diciendo Tolstoi, fue criminal y, desde el punto de vista de los que no desean una revolución violenta, una política idiota.

En otras ocasiones Tolstoi era menos generoso. En 1860, seis meses antes de que se conocieran, había estado leyendo los escritos de Herzen con una mezcla de admiración e irritación: «Herzen es un hombre de intelecto disperso y mórbido amor propio —escribió en su diario—, pero su alcance, su habilidad, bondad, elegancia de mente, son rusos»^[17]. De vez en vez diversos corresponsales registran el hecho de que Tolstoi leía a Herzen, a veces en voz alta a su familia, con la más grande admiración. En 1896, durante uno de sus estados de ánimo más iracundos y antirracionales, dijo: «Pese a su enorme talento, ¿qué dijo de nuevo o de útil?»^[18], y sobre el argumento de que la generación de los cuarenta no podía decir lo que quería

decir debido a la rígida censura, Herzen escribió con perfecta libertad en París y sin embargo «se las arreglaba para no decir nada útil»^[19].

Lo que más irritaba a Tolstoi era el socialismo de Herzen. En una carta a su tía, Alexandra Tolstoi, dice que desprecia las proclamas de Herzen, que la policía rusa sospecha que alberga^[20]. El hecho de que creyera en la política como un arma fue suficiente para condenarlo a los ojos de Tolstoi. A partir de 1862 Tolstoi declaró su hostilidad a la fe en las reformas liberales y en el mejoramiento de la vida humana por cambios legales o institucionales. Herzen caía bajo esta proscripción general. Además Tolstoi parece haber sentido cierta falta de simpatía personal por Herzen y su posición pública, hasta ciertos celos. Cuando en momentos de irritación y desánimo agudos Tolstoi hablaba (tal vez no muy en serio) de dejar Rusia para siempre, decía que hiciera lo que hiciese no se reuniría con Herzen ni marcharía bajo su bandera: «él va por su camino, yo iré por el mío»^[21].

Subestimó seriamente los instintos y el temperamento revolucionarios de Herzen. Por escéptico que pudiera ser este ante planes o doctrinas específicamente revolucionarios en Rusia —y nadie lo fue más—, al final de su vida creía en la necesidad moral y social y en la inevitabilidad, tarde o temprano, de una revolución en Rusia, de una transformación violenta seguida por un orden justo, es decir socialista. Es verdad que no cerraba los ojos a la posibilidad, y aun a la probabilidad, de que la gran rebelión extinguiese valores a los cuales él mismo estaba acostumbrado, en particular las libertades sin las que él, y otros como él, no podrían respirar. De todos modos reconocía no solo la inevitabilidad sino la justicia histórica del inminente cataclismo. Sus gustos morales, su respeto por los valores humanos, todo su estilo de vida, lo apartaban de los jóvenes radicales de mentalidad rígida de los años sesenta, pero a despecho de toda su desconfianza del fanatismo político, de izquierda o de derecha, nunca se volvió un cauto reformista liberal y constitucionalista. Aun en su fase gradualista siguió siendo un agitador, un igualitario y un socialista hasta el final. Por eso tanto los populistas como los marxistas rusos —lo mismo Mijailovsky que Lenin— lo reconocieron y lo aclamaron.

No fueron la prudencia ni la moderación las que lo condujeron a su inmovible apoyo a Polonia en su insurrección contra Rusia en 1863. La

ola de apasionado nacionalismo ruso que acompañó a su supresión le costó simpatías incluso entre los rusos liberales. La circulación de *La Campana* se redujo. Los nuevos revolucionarios «duros» necesitaban su dinero, pero dejaban bien claro que lo veían como un dinosaurio liberal, predicador de anticuadas opiniones humanistas, inútiles en la violenta lucha social que habría de venir. Dejó Londres a finales de los sesenta e intentó producir una edición francesa de *La Campana* en Ginebra. Cuando esto también falló fue a visitar a sus amigos de Florencia; regresó a París a principios de 1870, antes del estallido de la guerra franco-prusiana. Allí murió de pleuresía, quebrantado moral y físicamente, pero no desilusionado; escribiendo aún con fuerza e inteligencia concentradas. Su cuerpo fue llevado a Niza, donde está enterrado junto a su esposa. Una estatua de tamaño natural señala aún su tumba.

Hace mucho que las ideas de Herzen se han incorporado a la trama general del pensamiento político ruso; liberales y radicales, populistas y anarquistas, socialistas y comunistas, todos lo aclaman como antecesor. Pero lo que sobrevive hoy de toda esa incesante y febril actividad, aun en su país nativo, no es un sistema ni una doctrina sino un puñado de ensayos, algunas cartas notables, y una extraordinaria amalgama de memoria, observación, pasión moral, análisis psicológico y descripción política, unidos a un gran talento literario que ha inmortalizado su nombre. Lo que perdura es, por encima de todo, un apasionado e inextinguible temperamento y un sentido del movimiento de la naturaleza y de sus impredecibles posibilidades, que él sintió con una intensidad que ni siquiera su prosa única, rica y flexible, podría expresar plenamente.

Creía que la meta última de la vida era la vida misma, que el día y la hora eran fines en sí mismos, no medios para otro día u otra experiencia. Creía que los fines remotos eran un sueño, que la fe en ellos era una ilusión fatal; que sacrificar el presente o el futuro inmediato y previsible a esos fines distantes debe conducir siempre a formas crueles y fútiles de sacrificio humano. Creía que los valores no se encontraban en un dominio impersonal, objetivo, sino que eran creados por los seres humanos, modificados por las generaciones de los hombres, pero que por eso tenían menos peso para quienes vivían bajo su luz; que el sufrimiento era

inevitable y que el conocimiento infalible no podía obtenerse ni era necesario. Creía en la razón, en los métodos científicos, en la acción individual, en las verdades empíricamente descubiertas; pero tendía a sospechar que la fe en las fórmulas, leyes, prescripciones generales sobre los asuntos humanos, era un intento, a veces catastrófico, siempre irracional, para escapar de la incierta e impredecible variedad de la vida a la falsa seguridad de nuestras propias fantasías simétricas. Estaba totalmente consciente de lo que creía. Había obtenido este conocimiento al costo de autoanálisis dolorosos y a veces no intencionados, y escribía lo que veía en un lenguaje de excepcional vitalidad, precisión y poesía. Su credo puramente personal permaneció inalterable desde sus primeros días: «El arte, y el rayo veraniego de la felicidad individual: estos son los únicos bienes reales que tenemos», afirmaba en un pasaje autorrevelador del tipo que impactaba tan intensamente a los estrictos jóvenes revolucionarios rusos del decenio de 1860. Sin embargo ni ellos ni sus descendientes rechazaron ni rechazan su logro artístico e intelectual.

Herzen no fue, ni deseaba ser, un observador imparcial. No menos que los poetas y los novelistas de su nación creó un estilo, una perspectiva y, en las palabras que le tributó Gorki, «una provincia entera, un país asombrosamente rico en ideas»^[22], donde todo es inmediatamente reconocible como de él y solo de él, un país al que trasplanta todo lo que toca, en el que cosas, sensaciones, sentimientos, personas, ideas, acontecimientos privados y públicos, instituciones, culturas enteras, reciben forma y vida por su poderosa y coherente imaginación histórica, y que ha resistido a las fuerzas de la decadencia en el sólido mundo que su memoria, su inteligencia y su genio artístico recuperaron y reconstruyeron. *Mi pasado y mis pensamientos* es el arca de Noé en que se salvó él mismo, y no solo él, del destructivo diluvio en el que se ahogaron muchos radicales idealistas de los años cuarenta. El arte genuino sobrevive y trasciende su propósito inmediato. La estructura que Herzen construyó en primer lugar, tal vez, para su salvación personal, con material tomado de su propio predicamento — exilio, soledad, desesperación— subsiste intacta. Estas reminiscencias, escritas en el extranjero, acerca de figuras y temas europeos, son un gran monumento perenne a la civilizada sociedad rusa, sensible, moralmente

preocupada y talentosa, a la que perteneció Herzen; su vitalidad y fascinación no han declinado en los cien años y más que han pasado desde que los primeros capítulos vieron la luz.

IX. LA VIDA Y OPINIONES DE MOSES HESS

Moses Hess era al mismo tiempo comunista y sionista. Desempeñó un papel decisivo en la historia del primer movimiento, y prácticamente inventó el segundo. En realidad este hecho notable constituye su principal, tal vez su única pretensión de fama. Sin embargo, en el curso de su vida dedicada y llena de problemas, expresó algunos juicios muy originales y reveladores, que no han tenido, hasta ahora, el reconocimiento que en mi opinión merecen. Fue un profeta poco aclamado en su propia generación, y nada en su país. No obstante, mucho de lo que decía era nuevo y resultó ser tan importante como verdadero. En especial percibió, tanto en la vida de la sociedad europea en general como en la de los judíos europeos en particular, síntomas de lo que temía fuera una enfermedad fatal o, cuando menos, peligrosa. Contra ello propuso remedios que, fueran o no efectivos, eran en todo caso propuestas específicas que podían llevarse a cabo, y no gemidos de autocompasión, palabras vacías o sueños vagos y ociosos. Y de hecho, en su época, se consideró que sus tesis eran precisamente eso, y se las ignoró. Pero este veredicto me parece absolutamente injusto. La contratesis que me gustaría ofrecer es que Hess fue, por lo menos a partir de 1848, un pensador excepcionalmente penetrante e independiente que comprendió y formuló los problemas de los que se ocupaba con más claridad que la mayoría de sus críticos, cuyos diagnósticos discrepantes, admirados en su tiempo por su sabiduría, no han resistido bien la prueba del tiempo. E incluso si me equivoco, los problemas que planteó Hess, en la forma en que lo hizo, son cuestiones sumamente actuales y, si acaso, más

centrales ahora que durante su vida. Aun si no hubiera otra razón para dedicarle atención, creo que esta bastaría.

I

Moses Hess nació en 1812, en la ciudad de Bonn, en el seno de una familia judía cuyos antecesores pudieron haber venido de Polonia. Sus padres pertenecían a la generación de judíos alemanes redimidos por las guerras de liberación francesas. Entre 1795 y 1814 Bonn estuvo bajo el gobierno francés; las puertas del gueto judío fueron abiertas de par en par y sus habitantes, tras siglos de haber estado encerrados en sí mismos, pudieron salir a la luz del día. La libertad personal (en todo caso en mayor medida), la oportunidad económica, el conocimiento secular, las ideas liberales, se les subieron como vino a los hijos de los judíos recientemente emancipados. Cuando en 1815, después de la derrota definitiva de Napoleón, Renania se anexó a Prusia y el rey Federico Guillermo III hizo un intento por volver al viejo estilo, la reimposición de la mayor parte de las antiguas restricciones sobre los judíos de su reinado produjo una crisis entre los recientemente liberados. Algunos de ellos no podían ni pensar en volver a su antiguo estado degradado y aceptaron el bautismo con distintos grados de convicción. El periodista radical Ludwig Börne cambió de nombre y de fe el mismo día; lo mismo hizo Heinrich Marx, el padre de Karl. El poeta Heine, el jurista Eduard Gans, Ludwig Stahl (más tarde cofundador del Partido Social Cristiano), los hijos del filósofo Moisés Mendelssohn, fueron los conversos más conocidos. Otros reaccionaron en dirección opuesta. Por razones tanto de fe genuina como de orgullo, se sostuvieron todavía más firmemente en su antigua religión. Entre ellos estaban los miembros de la familia de Hess. En 1817 su padre se trasladó a Colonia, donde estableció una refinería de azúcar; no tardó en prosperar y con el tiempo llegó a encabezar la comunidad judía de la ciudad. El niño, de 5 años, se quedó en Bonn, donde su devoto abuelo materno le dio una educación tradicional

judía y un sólido conocimiento de la Biblia, el Talmud y los comentarios medievales. Casi medio siglo más tarde Hess hizo un conmovedor relato de este viejo comerciante piadoso, que no podía contener las lágrimas cuando hablaba de la destrucción del templo de Jerusalén y la dispersión de los judíos. No hay duda de que su educación infantil dejó en Hess una marca indeleble; imágenes y símbolos de la historia de los judíos lo acompañaron hasta el fin de su vida. Tal vez pudiera uno preguntarse qué hubiese pasado si Karl Marx, nieto de un rabino, hubiera sido educado de esta manera y no (como lo fue) con una dieta de racionalismo del siglo XVIII por un padre que era un seguidor moderado de Voltaire.

La madre de Hess murió cuando él tenía 14 años; entonces se fue a vivir a la casa de su padre en Colonia. Cuando llegó a los 18 años su padre le permitió a regañadientes ir a la universidad de Bonn. No se sabe qué le ocurrió allí. Incluso es dudoso que se matriculase. En cualquier caso parece que la experiencia no le causó mayor impresión. Sabemos poco acerca de él en esta época, solo que, como les ocurría también a muchos otros idealistas jóvenes en Alemania, se vio profundamente afectado por el nacionalismo y el romanticismo místicos que influían entonces sobre la *intelligentsia* alemana.

Su padre deseaba que se incorporara a su negocio, que iba creciendo. Moritz Hess, como se llamaba en ese tiempo, se negó categóricamente. Parece que no tenía idea clara de lo que quería hacer. Deseaba solo servir a la humanidad, ayudar al desvalido, liberar al oprimido y, sobre todo, no hacer dinero, dado que esto le parecía egoísmo burgués en su forma más repulsiva. Riñó con su padre y abandonó la casa paterna con muy poco dinero para ver mundo o, en todo caso, Europa. Se fue a Inglaterra, donde pasó mucha hambre, luego a Holanda y a Francia. Estaba en París en 1832, y tal vez entre los emigrados alemanes pobres —la mayor parte exiliados de ala izquierda— cuando absorbió las ideas radicales entonces de moda en esa capital relativamente libre^[1]. La Revolución de 1830 había creado enormes esperanzas entre los liberales de Europa, y París hervía de sectas e ideas socialistas, especialmente las que esgrimían las doctrinas sansimonianas y fourieristas que por doquier convocaban a los hombres a reconocer y combatir los males de la competencia despiadada y la empresa

individual, la lucha y la destrucción tanto de las almas como de los cuerpos de los hombres inevitablemente arrastrados por ello, y a cooperar más bien en empresas colectivas que pudieran poner en juego las grandes energías productivas de la humanidad de manera planeada y armoniosa, y crear la prosperidad universal, la justicia y la felicidad sobre la tierra. Algunos de estos hombres eran soñadores confusos. Otros eran organizadores agudos, altamente prácticos, que comprendían las consecuencias revolucionarias del progreso tecnológico. Las colonias comunistas idealistas y de breve vida, tanto en Estados Unidos como en otros lugares, se desprendieron de la primera tendencia. De la última salieron los canales de Suez y Panamá, el nuevo sistema de ferrocarriles de Francia, y nuevas nociones tecnocráticas e instituciones de muchas clases, desde los monopolios industriales hasta el New Deal, desde vastos cárteles y empresas estatales hasta los planes quinquenales y el Estado benefactor. La más radical de estas tendencias era la continua tradición subterránea del comunismo declarado, predicado por los proscritos seguidores de Babeuf, el revolucionario ejecutado, quien había afirmado que no solo el amor por la propiedad privada, sino la posesión de la misma, era la raíz de todo mal, y que la justicia o la libertad no eran posibles sin una completa igualdad social y económica que, a su vez, dependía de la total abolición de la herencia y, virtualmente, de toda propiedad privada.

Hess aceptó estas doctrinas fervientemente y les añadió su propia y entusiasta fe en el intuicionismo romántico predicado por los discípulos de Fichte y Schelling, junto con lo que él entendía de Spinoza, a quien los románticos afectaban admirar; y como otros radicales jóvenes de su generación, trató de forjar esta extraña amalgama en el molde de la gran filosofía dominante de su tiempo, el sistema hegeliano. Sin un centavo, regresó a Colonia a pie, hizo las paces con su padre y obtuvo un puesto de empleado en la refinería de azúcar de la familia. Esto, como era previsible, terminó en un total fracaso.

Finalmente abandonó la casa de su padre, logró juntar dinero suficiente para vivir unos cuantos meses y, ansioso de pronunciar su propia y personal palabra en los debates metafísicos que (en parte a resultas de la censura gubernamental) hacían el papel de discusiones políticas en la Alemania de

sus días, compuso un tratado que comprendía todo su *Weltanschauung*. Esta filosofía metafísica de la historia, llena de clichés hegelianos, publicada en 1837, se titulaba *La historia sagrada de la humanidad por un joven discípulo de Spinoza*, y hoy es virtualmente ilegible. Aunque el título reclama la inspiración de Spinoza, aparte de un racionalismo vago y la creencia en la unidad de toda la creación el texto tiene poco que ver con el gran maestro del siglo XVII; su inspiración es más la de una teología romántica protestante; el espíritu es el de Schleiermacher. La tesis central es que en un principio los hombres vivieron en una unidad indiferenciada de espíritu y materia, una condición de comunismo primitivo que precedió a la invención de la propiedad. Este periodo está cuidadosamente dividido por el autor en catorce subperiodos, cada uno de ellos dominado por un gran líder. Esta unidad original fue rota por el cristianismo, que comenzó por reconciliar el espíritu con la materia pero, en su distorsionada forma medieval, exageró el espíritu y condujo a un misticismo unilateral. El proceso dinámico de la dialéctica histórica hegeliana, sin embargo, compuso las cosas. Es tarea del hombre moderno, armado con la conciencia de su misión histórica, crear una armonía racional de materia y espíritu, como lo predicaron Schelling en Alemania —aunque, en opinión del autor, con demasiado hincapié en el espíritu—, y Saint-Simon en Francia, con excesivo énfasis sobre la materia. Esta armonía ha de encarnarse en una nueva forma —«humanidad social»—, en la cual la perversa institución de la propiedad privada —la forma social de la avaricia codiciosa—, junto con la competencia y la división del trabajo por la cual los hombres son brutalizados y deshumanizados como una mera propiedad animada, como materia prima para ser explotada por una élite de capitalistas, será abolida por fin. Así los profetas hebreos —los heraldos más dignos de confianza del nuevo mundo— serán finalmente vindicados. Para lograr este ideal los hombres (en el espíritu de Fichte) deben obedecer el imperativo moral de buscar la vida santa del sacrificio recíproco. Los judíos son mencionados por Hess solo para descartarlos como personificación de una primera etapa rebasada por el cristianismo. El antiguo Estado judío debe ser admirado como representante de una unidad —una fusión de Estado, Iglesia, religión y vida política y social—, un grupo único de principios que regulan toda la

vida humana. Los hombres se han alejado de Dios, pero regresarán a Él, y «la antigua ley se erigirá nuevamente, transfigurada...». En esta forma los judíos desaparecerán como pueblo, pero no antes de que hayan conquistado espiritualmente al mundo. Así se cumplirá su misión especial. De hecho su parte ya ha sido superada pues el cristianismo los ha hecho obsoletos, y se les aconseja abandonar el escenario de la historia. «El pueblo elegido por su Dios debe desaparecer para siempre, para que de su muerte pueda brotar una nueva vida, más preciosa».

Todo esto no era peor, aunque ciertamente tampoco mejor, que el fárrago de metafísica, mesianismo social y ardor personal que constituía el tema usual de los innumerables sistemas histórico-teológicos con los que por aquel tiempo las universidades alemanas estaban inundando al público filosófico. La mayor parte de estos tratados eran profundamente religiosos en espíritu y propósito, intentos para hallar en el arte o la ciencia la senda para la salvación individual o nacional que las iglesias cristianas ortodoxas parecían ya no ser capaces de proporcionar a las mentes críticas. Algunos buscaban sustitutos para la religión en la literatura, la música, en diversas experiencias místicas. Otros, tal vez tales *désoeuvrés* espirituales, en todo caso en países de influencia alemana, buscaban la respuesta en la historia como la revelación progresiva de los caminos de Dios o del Espíritu Absoluto, y esto condujo a las escuelas de lo que se conoce mejor como historiosofía —el intento de que la historia haga la tarea de la teología o la metafísica especulativa—, cuyos movimientos más celebrados están asociados con los nombres de Schelling, Hegel, Comte, Spengler y, hasta cierto punto, Marx y los discípulos de Darwin. Arnold Toynbee fue el principal y tal vez el último representante de este tipo de mesianismo secular en nuestros días.

La historia sagrada de la humanidad no encontró lectores y hoy está merecidamente olvidada. Es de interés solo porque muestra que, aun en esta temprana fase, Hess era un socialista por pleno derecho, en realidad el más antiguo socialista alemán, el primer discípulo fiel de los franceses igualitarios, babeuvista germano tardío, un tanto idealista. Además, definió a Hess como miembro de la izquierda filosófica de vanguardia: los jóvenes hegelianos de opiniones radicales extremas. Todos los discípulos de Hegel

creían que su maestro había descubierto el verdadero patrón de la historia humana, que estaba en perpetuo movimiento hacia la libertad y la racionalidad crecientes, es decir, un estado en el que cada vez más hombres comprenderían con más claridad cuáles deben ser los propósitos lógicamente inevitables del Espíritu Universal, hacia el cual se estaba desarrollando la historia, revelándose a sí misma su naturaleza y su dirección en la forma del espíritu humano crítico y creativo. Este crecimiento de la autoconciencia de sí del universo, concebido como un sujeto activo —un espíritu u organismo— toma la forma del creciente conocimiento racional entre los hombres y por lo tanto de su poder sobre la naturaleza y sobre sí mismos, esto es, su libertad, con lo cual se acercan más al milenio. De acuerdo con los hegelianos de todos los matices de opinión este proceso consiste en la perpetua lucha y colisión de fuerzas en cada «nivel» —social, intelectual, económico, político, físico—, que conduce a crisis (que algunas veces toman la forma de revoluciones sociales), cada una de las cuales marca una etapa en el ascenso hacia el «Espíritu del Mundo». Los hegelianos de izquierda interpretaron en esto que la función esencial de los elementos más avanzados de la sociedad —los más racionales y más conscientes de lo que eran, de qué etapa habían alcanzado, y hacia dónde debería conducir el siguiente paso inevitable en el ascenso hacia el Espíritu— era esencialmente destructiva, destructiva de todo lo estático, muerto, literalmente estúpido, congelado, irracional, todo lo que obstruyera la autocrítica y por lo tanto el progreso de la humanidad hacia su meta. En su opinión la racionalidad absoluta significaba para la humanidad el logro de su absoluta libertad sobre sí misma y sobre su medio; y esto solo podría lograrse si se eliminaban activamente los obstáculos para tal emancipación, opinión que entrañaba claramente implicaciones revolucionarias. Algunos jóvenes hegelianos confinaban su radicalismo al reino de la teoría y dedicaban su energía a subvertir las creencias tradicionales —principalmente religiosas y metafísicas—, como David Friedrich Strauss con su audazmente iconoclasta *Vida de Jesús*, o Feuerbach y los hermanos Bauer, quienes, en sus diferentes estilos, interpretaron la religión en términos de mitología social. Otros iban más allá y, como los materialistas del siglo XVIII, sostenían que a menos que se

destruyesen las condiciones sociales y psicológicas que habían mantenido a los hombres en la ignorancia, y dado vida a las ilusiones religiosas, sociales o políticas que reconciliaban a la humanidad con su inopia y su miseria, no podría hacerse ningún progreso verdadero. Entre estos había jóvenes aficionados a la filosofía, como Arnold Ruge, Friedrich Engels y, el mejor conocido de todos, Karl Marx.

Hess sintió el ansia de estar en la primera línea de esta batalla por el alma de la humanidad. Tenía 25 años, era generoso, magnánimo, bondadoso, conmovedoramente puro de corazón, entusiasta, un joven no demasiado astuto, pero dispuesto y hasta ansioso a sufrir por sus ideas, lleno de amor a la humanidad, optimista, con pasión por las abstracciones y odio por el mundo de los asuntos prácticos hacia los cuales trataban de dirigirlo los más tercos de los miembros de su familia. Su matrimonio nos dice más que cualquier otra cosa acerca de su carácter y temperamento. Conoció en Colonia a una modista pobre y se casó con ella —en escritos acerca de él^[2] se la tacha a veces de prostituta—, aparentemente no porque se hubiera enamorado de ella sino con el fin de subsanar la injusticia perpetrada por la sociedad; él deseaba llevar a cabo un acto expresivo de la necesidad del amor entre los hombres y de la igualdad entre ellos. Hasta donde sabemos vivió en total armonía y felicidad con su esposa durante el resto de su vida. Sibylle Hess, no judía, lo adoró hasta el final de su vida, lo engañó ocasionalmente (contra lo cual él protestaba, pero no con demasiada energía) y compartió su pobreza con la mayor devoción. Fue tal vez esta cualidad infantil —la ingenuidad y pureza de carácter de Hess, que se elevaba en momentos a una verdadera santidad^[3]— lo que irritó tan profundamente a los «realistas» duros entre sus camaradas socialistas, que lo consideraban un asno benévolo. Sin embargo, ni Marx, que lo despreciaba absolutamente, pudo descubrirle ninguna opinión ni falta moral que echarle en cara.

Hess dedicó los siguientes cuatro años a la lectura intensiva de libros acerca de filosofía o teoría social, aún mantenido, podemos conjeturar, por su irritada pero no despiadada familia. Su siguiente volumen, que apareció en 1841, atrajo más atención. *La triarquía europea* es primordialmente un tratado de política, respuesta a un trabajo aún más olvidado, titulado *La*

pentarquía europea, que defendía el parcelamiento de Europa entre las cinco grandes potencias. Representa un avance en las opiniones políticas y sociales del autor. La única salvación de la humanidad está, se nos dice, en la adopción universal del socialismo, en particular en la abolición de la sociedad privada^[4]. La razón de esto no es la necesidad de eficiencia económica, ni las inexorables exigencias de la historia, ni el surgimiento de una clase particular —el proletariado— en guerra con otras clases, inevitablemente destinada a destruir o superar a todos sus rivales, sino, simplemente, que solo el socialismo es justo. Hess, en agudo contraste con Marx y su escuela, aunque acepta absolutamente el análisis de la sociedad en clases socioeconómicas, no cree que el conflicto de clases sea ni deseable ni inevitable. Es socialista, comunista, de hecho, porque piensa que todo egoísmo —como toda dominación, en realidad— es destructivo de la personalidad humana y frustra por igual a amos y a esclavos, ya que las facultades individuales nunca pueden desarrollarse plenamente en condiciones de competencia, sino solo en colaboración armoniosa con otros, como habían demostrado concluyentemente los socialistas franceses Saint-Simon y Fourier. El comunismo para Hess era la única forma de altruismo social realizable en las condiciones históricas de la época. (En 1843 lo describe simplemente como «ética práctica»). No intenta hacer un análisis detallado de la estructura o las necesidades del proletariado, en gran medida porque (como sus compañeros radicales, Marx, Ruge, Engels, Grün, Feuerbach y los hermanos Bauer) él personalmente había conocido muy pocos miembros de esta clase, y era bastante más honesto que la mayor parte de sus aliados. La historia es para él una lucha de egoísmo afirmativo (de individuos, clases o naciones) contra los principios opuestos de altruismo, amor y justicia social. El hecho de que la creencia en la igualdad, la solidaridad y la justicia haya representado siempre, de todas formas, las aspiraciones expresadas por los hombres, prueba que estas cualidades fluyen de la misma naturaleza humana. La cooperación racional y armoniosa entre las personas es posible (a veces se recurre a la autoridad de Spinoza o Hegel, otras a las tesis de los *philosophes* franceses), pero siempre se debe luchar por ella. La felicidad humana está en manos humanas, y si se puede convencer a un número suficiente de individuos de

la verdad de las proposiciones planteada por el autor, los seres humanos estarán capacitados para crear su propia felicidad. Los socialistas «científicos» —Marx y sus seguidores de línea dura— se burlaron después de esta doctrina «utópica», de «agua de rosas», «humanitaria», como un tipo de socialismo absurdamente idealista, ineficaz, suspendido en un vacío intemporal, abstracto, ahistórico, que no evolucionaba a partir de las ideas respecto a condiciones sociales concretas; y consideraban superior su propia versión de socialismo, aunque solo fuera porque era «deducido» de hechos concretos; esto es, no era algo cuya realización aparecía por azar o por accidente, por algo que pudiera o no acontecer, que dependiera de la precaria buena voluntad de este o aquel grupo de hombres, o dentro de este o aquel grupo de circunstancias impredecibles. Marx creía genuinamente (como Hegel, en cierto sentido, antes de él) que lo único que hacía que una causa fuese digna de lucha era que representaba la etapa siguiente inevitable en la evolución social de los hombres como seres racionales, etapa que solo podría ser determinada exactamente mediante la predicción y el análisis científicos. De todos modos la revolución social —la expropiación a los dueños de propiedades y su remplazo por la propiedad pública, y la victoria de la clase sin propiedades— era, según este punto de vista, inevitable; por eso los hombres racionales irían en pos de ella, simplemente porque sabían que buscar cualquier otra cosa, identificarse con cualquier otro grupo de personas, era ignorar automáticamente la «realidad» social por la que cualquier individuo, y sus ideas, estaba determinado y, en consecuencia, exponerse a ser destruidos por las fuerzas de la historia, cosa que solo los tontos o los locos podrían querer.

Hess no aceptaba esto. Creía que la igualdad era deseable porque era justa, no porque fuera inevitable; ni la justicia tenía que ser identificada con nada que fuera a emerger, en cualquier caso, de la matriz del tiempo. Ya antes se habían producido toda clase de condiciones malas e irracionales, y aún persistían. Nada tenía que ser aceptado por el mero hecho de que ocurriera, sino solo porque era objetivamente bueno. Evidentemente, después de todo, el historicismo hegeliano no se había introducido demasiado en él; aunque fuese una herejía, sostenía resueltamente que la única manera de lograr la justicia social, la abolición de la pobreza y la

distribución equitativa de los bienes cada vez más abundantes (que debido a la mala distribución estaban creando más miseria que felicidad) era mediante la voluntad consciente de hombres convencidos de la necesidad moral de su acción. Se podía —y se debía— convencer a los hombres, mediante argumentos racionales, de que si llevaban sus recursos por canales productivos y armoniosos, podrían mejorar tanto material como moralmente; este era el «verdadero socialismo» de Hess, el sentimentalismo utópico por el que Marx y Engels se burlaban de él tan amargamente^[5]. Lo llamaban el rabino Moses y el rabino Hess, y se reían de su tesis con desprecio.

Y sin embargo, a la luz de nuestras experiencias posteriores, casi parece que Hess, con su *naïveté*, su moralidad judía tradicional, sus alegatos por la justicia y sus citas de Spinoza y la Biblia, tal vez, después de todo, no estuviese tan profundamente equivocado como los más celebrados fundadores del socialismo «científico». La exacerbación de la lucha de clases, como fue predicha y estimulada por Marx y Engels, ocurrió en su debido momento. La revolución por la cual trabajaron, en una u otra forma, transformó la vida de una enorme parte de la raza humana. Pero parece claro que donde esto ocurrió de acuerdo con los principios y tácticas marxistas, es decir, por medio de la expropiación violenta de las clases poseedoras de propiedades, el mero hecho de la abolición de la propiedad privada y la creación de la dictadura del partido comunista (o un comité de él) que reclama representar al proletariado, no ha acarreado, por sí mismo, ni armonía externa o interna, ni igualdad económica, ni libertad personal o justicia social. Y, por otra parte, siempre que estos ideales se han realizado o, por lo menos, se han aproximado, parece haber sido, casi invariablemente, resultado del esfuerzo consciente de individuos que se esforzaron por lograrlos como fines en sí mismos, sin ninguna ilusión de que encarnaban las fuerzas inexorables de la historia o de cualquier otro agente; mucho menos la obra de hombres dispuestos a engañarse a sí mismos o a otros representando sistemáticamente lo que se vería en general como actos de crueldad, explotación, injusticia y opresión misteriosamente transformados en acciones virtuosas, o al menos en medios hacia la virtud

por el proceso santificador de la necesidad histórica, la marcha inexorable de «Dios en la historia», la dialéctica histórica.

A lo largo de toda su vida Hess basó su socialismo en premisas puramente morales. A este respecto sus opiniones se parecen mucho más a las de los socialistas cristianos del siglo XIX, a las de los socialistas revolucionarios rusos, o a las de los socialistas británicos o escandinavos de nuestra época, que a las de los marxistas y otros «realistas». Hess desea la abolición de la propiedad privada porque cree que los hombres no cesarán de combatir y oprimirse uno al otro ni dejarán de emponzoñarse con la injusticia que crean, a menos que vivan una vida social o comunal; y para este tipo de vida la propiedad privada es, para él, un obstáculo fatal. La propiedad privada debe ser abolida. Pero a menos que la reforma se lleve a cabo con una comprensión moral total de su propósito, no logrará nada. La mera abolición mecánica de la propiedad privada ciertamente no basta. Debe ser un cambio de fondo. Pero esto no puede suceder a menos que se alteren las condiciones materiales e institucionales que han endurecido el corazón de los hombres. Sin embargo, el mero cambio de este marco no producirá por sí mismo la requerida transformación espiritual, a menos que se comprendan y apliquen conscientemente los principios morales dignos de los hombres libres.

Estos principios morales pertenecen a todos los hombres como tales, y son reconocidos aun cuando hasta cierto punto no los pongan en práctica todos, sino más claramente los mejores y más sapientes. Estos principios no son necesariamente los de una clase en particular, aun cuando las demandas de una clase oprimida los encarna más genuinamente que las de aquellos que ganan con tal opresión. Esta es la noción de la «humanidad abstracta» que los marxistas imputan a Hess y a otros utópicos, como si el concepto de «clase explotada» fuese menos abstracto. El credo de Hess se derivó íntegramente de estos principios. Su socialismo, y más tarde su sionismo, son consecuencias directas de ello. Quienes encuentren el concepto de derechos de clase más real que el de derechos humanos, así como quienes encuentran cómodo creer que los hombres son agentes de fuerzas impersonales que asegurarán la victoria para su propio grupo, tarde o temprano, sin importar lo que piensen o deseen sus oponentes, es decir,

todos los hegelianos naturales, marxistas, calvinistas y otros deterministas extremos, particularmente en los campos de la vida política o social, hallarán inevitablemente a Hess irrealista y antipático.

La triarquía europea defendía en especial la unión de las tres potencias civilizadas de Europa: Alemania, hogar de las ideas y campeón de la libertad religiosa; Francia, campo de batalla donde se había ganado la reforma social efectiva y la independencia política, e Inglaterra, sede de la libertad económica y, más aún, síntesis del espíritu francés y alemán; ni «sobrespeculativa» como Alemania ni «vulgarmente» materialista como Francia. Estas tres potencias debían unirse contra Rusia, nido de la reacción, hogar de la represión bárbara que amenazaba con envolver a Europa y pisotear sus libertades. Los llamamientos a la unión contra Rusia como enemiga de Occidente eran por entonces bastante comunes en Alemania y, de hecho, por toda Europa. La única originalidad del libro de Hess consistía en que vinculaba esta proposición familiar a la necesidad de una reforma social radical y de una «revolución pacífica» (creía que la violencia generaba y destruía las bases de una reconstrucción pacífica), como lo único capaz de salvar a Europa del derrumbe bajo el peso de las contradicciones de su sistema de producción y distribución capitalista.

El libro atrajo cierta atención. Hess se reveló al mundo intelectual alemán como un elocuente agitador del ala izquierda y en el curso de los dos años siguientes se le ofrecieron, y aceptó, diversos puestos periodísticos, que lo pusieron en contacto con otros jóvenes de parecida opinión, notablemente Engels, Marx y Ruge. Hess, el primero y más feroz hegeliano alemán en hacerse comunista, convirtió a su credo al joven Friedrich Engels^[6]. Conoció a Marx en 1841, y aunque este último tenía alguna idea sobre las doctrinas comunistas más populares por el libro publicado en Alemania por Lorenz Stein, en el que informaba de las opiniones de los líderes de las sectas comunistas francesas, es muy probable que la cálida elocuencia de Hess fuese lo primero que sacudió los fundamentos de su fe en la teoría política hegeliana con su deificación del Estado burocrático como expresión de la razón y la disciplina humanas, y lo puso sobre la senda del colectivismo social militante. Por supuesto que en el libro de Hess hay pasajes que no pudieron haber satisfecho a Marx ni

siquiera entonces. El tono ético, pero aún más las frecuentes referencias a los profetas hebreos y la presencia generalizada de motivos hebreos, jamás hubieran sido de su gusto. El mismo Marx, como resulta clarísimo, decidió eliminar de raíz esta fuente de incomodidad para él. No tenía intenciones de pasar por los tormentos de una situación ambivalente como la que afligió durante toda su vida adulta a naturalezas más sensibles y menos despiadadas de judíos como Börne, por ejemplo, o Heine, Lassalle o Disraeli. Todo su sentimiento amargo y exasperado ante la discriminación practicada contra él lo transfirió, de un golpe audaz, si bien no siempre consciente, a un campo mucho más vasto: identificando sus propios agravios con los de los agraviados y los oprimidos de todo el mundo, y en especial los del proletariado, con lo que logró su propia emancipación psicológica. Fue en nombre de los trabajadores oprimidos que atronó ante una gran multitud simbólica —impersonal, lejana de su propio mundo y de sus propias heridas— y no en el de su propia humillación dolorosa como exjudío al que se le había negado una cátedra universitaria; era solo por ellos que demandaba y profetizaba justicia, venganza, destrucción. Por lo que toca a los judíos, en un ensayo escrito dos años después de que conoció a Hess, declaró simplemente que eran un repelente síntoma de una *malaise* de su tiempo, una excrescencia del cuerpo social; no una raza ni una nación, ni siquiera una religión de la que podrían salvarse por la conversión a otra fe o modo de vida, sino una colección de parásitos, una pandilla de prestamistas que resultaba inevitable debido a la sociedad económicamente autocontradictoria e injusta que los había generado, y que tenían que ser eliminados como grupo por la solución final de todos los males sociales: la inminente, inescapable y universal revolución social. El tono violentamente antisemita de este ensayo, del que Engels se hace eco más débilmente (el antisemitismo no era raro entre los socialistas de aquel tiempo y seguramente de otros posteriores), se hizo más y más característico de Marx en sus últimos años. Afectó las actitudes de los comunistas, sobre todo de los comunistas judíos, hacia los judíos en general, y es uno de los aspectos más neuróticos y repugnantes de su personalidad magistral pero vulgar. El tono adoptado por Hess era profundamente diferente del de Marx o cualquier otro joven hegeliano radical de su tiempo. Como ellos,

identificaba a los judíos emancipados de su época con el capitalismo y sus males. Habla de ellos con abierto disgusto y desprecio como de muchos financieros ambiciosos: avaros, para él son el epítome del espíritu adquisitivo. De todas maneras el tono es diferente al del atormentado Heine o el del perturbado Marx. Pero no sufría de un autoodio que lo hiciera cometer actos de violencia contra su propia naturaleza. No trató de cortar los hilos de sus orígenes, porque no los sentía como un crecimiento maligno que lo estuviera ahogando y del cual se avergonzara. En *La triarquía europea* meramente repitió lo que había dicho unos cuatro años antes: que la tarea de los judíos era dispersarse y asimilarse, pues habían cumplido con su tarea al originar, primero, el cristianismo y después (ya que el judaísmo refuerza los lazos sociales más que el cristianismo) posibilitar la regeneración social a través del comunismo; habían actuado como un «aguijón» y un «fermento» que había promovido la «movilidad» de Occidente, impidiéndole caer en un estancamiento como el de China; pero esta función había terminado. Dado que habían rechazado el cristianismo, eran ahora una mera presencia fantasmal, «incapaces tanto de morir como de volver a la vida», un mero esqueleto, un fósil, y ya era hora de que se casaran con gentiles y desaparecieran. La «triarquía» de las grandes potencias civilizadas podría emanciparlos plenamente y darles derechos de hombres y ciudadanos; pero su verdadera emancipación ocurriría solo cuando desapareciesen el odio y el desprecio de los demás. En breve, repitió los nobles lugares comunes que han representado la doctrina liberal asimilacionista básica en todo lugar y en todo tiempo.

El acto de apostasía que constituía este credo precipitó la ruptura final entre su devoto padre judío y él. Sin embargo esta no es toda la historia de los sentimientos de Hess acerca de los judíos ni siquiera en esa época. En 1840, en Damasco, un judío fue acusado de cometer un asesinato ritual, y condenado. Se produjeron desórdenes antijudíos. Las repercusiones de esta terrible y antigua calumnia agitó a los horrorizados judíos de Francia e Inglaterra, escandalizó a sus simpatizantes por doquier y finalizó en que la misión Montefiore-Crémiux obtuviera alguna reparación por esta injusticia. Hess reaccionó dolorosamente ante este incidente, y por primera vez —así nos lo dice más tarde— comenzó a preguntarse si la solución general que

defendía para todos los males humanos también curaría, de hecho, los de los judíos. En el mismo año, durante la gran ola de chovinismo antifrancés que pasó por Alemania en esa época, encontró un himno francófono del poeta Becker, y en un estallido de sentimiento patriótico le puso música y le mandó la composición al autor. Becker le remitió una respuesta gélidamente cortés; en la parte posterior del sobre^[7] iba garabateada una frase antisemita, escrita con una letra alterada pero reconocible. Hess quedó terriblemente trastornado, pero como racionalista y socialista decidió dominar sus sentimientos frente a lo de Damasco y a lo de Becker. Estas, trató de decirse, eran las aberraciones de una sociedad en sus últimos estertores. La regeneración social de la sociedad las haría para siempre imposibles. No había lugar en la sociedad universal del futuro para intereses o religiones sectoriales. Los judíos tenían que dispersarse y desvanecerse como entidad histórica. Una religión universal debería remplazar a una meramente nacional. Si los judíos no podían aceptar el bautismo para sí, cuando menos deberían bautizar a sus hijos; de esta forma «el mundo judeocristiano de tenderos» terminaría en una digna disolución. En cualquier caso los sufrimientos del proletariado eran sin duda una causa mayor y más urgente que la de los judíos, por dolorosa e inmerecida que fuese esta. Hess reprimió sus heridos sentimientos, en todo caso por el momento. La doctrina —ayudada con alegatos especiales— triunfó sobre la prueba directa de la experiencia^[8]. Desde aquel entonces, este es el prototipo de la historia de muchos judíos socialistas y comunistas. Para eterno crédito de Hess, se contó entre los pocos que reconocieron, antes del final de su vida, que esta reconfortante teoría descansaba en una falacia; no una falacia innoble, tal vez, pero sí ilusoria. Veinte años después, habiéndola diagnosticado como tal, proclamó sus resultados al mundo, con gran sencillez y valor. En ningún momento de su vida tuvo nada que ocultar. Cometió errores, dado que con frecuencia fue ingenuo y acrítico. Se salvó por su calidad moral, que permaneció incontaminada por el dogma o su vanidad personal. Y siempre tuvo la conciencia limpia.

El tiempo del desencanto estaba aún por venir. En 1841 Hess cayó bajo la magia de la brillantez y la audacia de las opiniones de Karl Marx. Lo

conoció en agosto de ese año, le predicó el comunismo, y a principios de septiembre le escribió^[9] a su escéptico amigo Auerbach:

Es el más grande, probablemente el único verdadero filósofo vivo... El Dr. Marx —que es el nombre de mi ídolo— es todavía un hombre muy joven (unos 24 años, cuando mucho) y aplicará el golpe mortal definitivo a la política y a la religión medievales. Combina la profundidad filosófica con el más cáustico ingenio: imagina a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel —no revueltos de cualquier forma, sino fundidos en una sola personalidad— y tendrás al Dr. Marx.

Con Marx colaboró en la radical *Rheinische Zeitung*, hasta que las cosas se le pusieron demasiado calientes en Renania. Acusado —con justicia suficiente— de ser la fuente original de la violenta agitación comunista en Alemania (extraña responsabilidad histórica para un idealista amante de la paz, profundamente opuesto al uso de la fuerza), se lo mandó a la seguridad de París como corresponsal de su periódico. En París tuvo algo que ver en la conversión del celebrado revolucionario ruso Mijail Bakunin al comunismo revolucionario que precedió al anarquismo de su vida posterior, y durante algún tiempo fue un entusiasta defensor de Proudhon. Admiraba a Proudhon y a Cabet —el más fanático de todos los socialistas de ese tiempo— por hacer sus llamamientos directamente a los pobres y a los oprimidos y no esperar, como Saint-Simon y Fourier, algún ilustrado déspota o millonario que llevara a cabo sus esquemas sociales para ellos. En 1843 regresó a Colonia, agitó a los trabajadores, publicó rutinariamente artículos izquierdistas atacando la propiedad privada, la religión y la tiranía del Estado; parece haber ocupado una posición política intermedia entre el comunismo y el anarquismo^[10]. Era en aquel entonces miembro activo de un grupo que incluía a Proudhon, Bruno Bauer, Karl Grün, Max Stirner, todos condenados posteriormente por Marx como meros moralistas abstractos, hombres que denunciaban el capitalismo sin otra razón que creer que era malo, lo cual no era sino un subjetivismo disfrazado de juicio objetivo. Marx sostenía que dado que todos los hombres estaban de hecho condicionados por la posición de su clase, y por su posición dentro de ella, y dado que sus opiniones morales y políticas eran una racionalización de sus intereses (es decir, de lo que su clase, en una etapa dada de su evolución, necesitaba y deseaba, o temía y veía como un peligro), suponer

que se podía encomiar o condenar desde un ventajoso punto de vista neutral, por encima de la batalla, por encima de la lucha de clases, era caer en una fatal ilusión «metafísica». El único campo verdaderamente objetivo desde el cual se podía atacar racionalmente, o actuar para destruir una opinión, institución o régimen dados, era el de la nueva ciencia dialéctica del desarrollo histórico. La política racional era el sostén de lo que acarrearía la historia —la lucha de clases— y la condena de lo que no podía menos que destruir; resistirse al movimiento de la historia, operando a través de factores materiales objetivos y sus efectos —y reflejos— sobre la conciencia humana, era por lo tanto arbitrario, irracional, literalmente suicida. Proudhon, Cabet, Hess, eran en este sentido «idealistas» y utópicos y se habían condenado a la impotencia, a lo que Trotski llamaría posteriormente «el basurero de la historia».

No obstante, pese a su desprecio por su antiguo mentor (y tal vez sus celos por un precursor), Marx, y especialmente Engels, conservaron relaciones relativamente buenas con Hess, hicieron algún uso de su borrador (aunque solo fuera para condenarlo) para el *Manifiesto comunista*, que redactaron a finales de 1847^[11], y lo trataron con una mezcla de ironía paternalista e impaciencia malhumorada, debido a lo que todos los marxistas describirían después, a coro, como su «comunismo idealista y sentimental». Hess era demasiado sencillo y libre de amor propio para reaccionar contra esa insultante actitud, y hasta para advertirla. Tendía a pagar el mal con bien, y trató a los padres del socialismo «científico» con el más profundo respeto y hasta lealtad hasta el final de su vida. Veía en ellos, cualquiera que fuesen sus faltas, trabajadores infatigables por la causa de la justicia para los oprimidos. Esto le bastaba. Quien resistiera a la injusticia y luchara por una vida más libre y mejor para todos los hombres era su amigo y aliado.

Después de una precaria existencia en París, explotado en trabajos secundarios en varios periódicos de emigrados alemanes, fue a Bruselas en 1845 y estuvo allí, entrando y saliendo, hasta 1848. Hizo visitas a Alemania, ayudó a Engels a editar en Eberfeld un periódico de izquierda, *Der Gesellschaftspiegel*, y para agitar (hicieron conversos por doquier, menos entre los trabajadores), escribió sobre los males inherentes al

capitalismo como causa de la sobreproducción de la miseria en medio de la plenitud; condenó al dinero en sí mismo como factor en el proceso de la *Entmenslichung* —convertir a seres humanos en mercancías compradas y vendidas por un precio— y fue finalmente descartado por Marx como un «débil eco del socialismo y comunismo franceses con un ligero sabor filosófico».

La Revolución de 1848 estalló cuando estaba en Alemania. Su viuda sostuvo posteriormente que había sido condenado a muerte por su participación en ella, pero probablemente se trata de una invención piadosa. La derrota de la revolución no quebrantó su espíritu ni disminuyó su fe en la humanidad. A diferencia de sus aliados radicales en Francia y Alemania, a quienes las fáciles victorias de Bismarck, del emperador de Austria y del príncipe Napoleón sobre las fuerzas de la democracia los dejó en bancarrota moral e intelectual, él ni se pasó al enemigo ni se retiró a la típica condición del emigrado de resentida inactividad ininterrumpida por esfuerzos ocasionales para justificar la propia conducta y condenar la de cualquier otro. Vagabundeo, y casi se murió de hambre, por Suiza, Bélgica, Holanda, abrió un negocio de cepillos en Marsella y finalmente regresó a París, en 1854, donde, después de veinte años de vida nómada, se asentó. Viviendo en la pobreza (aliviado un corto tiempo por una herencia que le dejó su padre, quien murió en 1851) y sosteniéndose con periodismo ocasional, el padre del comunismo alemán continuó creyendo inflexiblemente en la sociedad sin clases, la perfectibilidad de toda la humanidad, y la parte que representaría en esto el progreso del descubrimiento empírico y la invención. Estudió antropología, fisiología y ciencias naturales en general, pues estaba convencido de que la humanidad sería regenerada por el conocimiento científico aplicado por hombres capaces y de espíritu público. Políticamente simpatizó con cualquiera que, en su opinión, se movía hacia la luz. Se ganó la amistad y el respeto de Ferdinand Lassalle —«el hombre con la cabeza de Goethe sobre hombros judíos»— y cooperó con él en la creación de su nueva Federación General de Trabajadores Alemanes, la base de toda la democracia social organizada de Europa. En el mismo periodo aclamó ardientemente la lucha social en Italia por la unidad y la independencia. Los italianos, especialmente Mazzini y sus amigos,

representaban el principio de nacionalismo tal como siempre lo había entendido y en el que creía. No aceptaba la doctrina marxista de la irrealdad del nacionalismo como factor básico en la historia. Condenaba el cosmopolitismo como supresión deliberada y antinatural de diferencias históricas reales que enriquecen a la humanidad. Pero no veía qué derecho tenía cualquier nación para considerarse superior a otra, y rechazaba tajantemente la distinción hegeliana entre naciones «históricas» y aquellas infortunadas nacionalidades «sumergidas», en que las naciones más belicosas, elegidas para «representar un papel histórico» en virtud de su superioridad, tienen un derecho «histórico» a absorber y dominar. Como Herder, el humanista del siglo XVIII, creía en la diferenciación natural de la humanidad en razas o naciones separadas. No se molestó en definir estos conceptos, dado que pensaba que significaban algo que todos los hombres cuerdos reconocían, y que solo habían adquirido asociaciones infamantes por los actos brutales que se habían cometido y seguirían cometiéndose en su nombre. Condenaba sin reservas el chovinismo prusiano. Detestaba el expansionismo y la tiranía rusa. Pero el deseo de los italianos de establecerse como nación en su propia tierra despertaba en él la más calurosa simpatía. Veía en el papado, más que en las invasiones extranjeras, la principal causa del atraso italiano, de la desunión y la miseria económica y espiritual, haciéndose eco a este respecto de las opiniones de los patriotas italianos, desde Maquiavelo hasta nuestros días. Conforme reflexionaba acerca de los problemas del nacionalismo italiano y seguía la carrera del movimiento italiano patriota con la devota simpatía y admiración que sentía todo liberal de Europa (y particularmente de Inglaterra) por los seguidores de Garibaldi y Mazzini, la naturaleza y destino de su propio disperso y «sumergido» pueblo —los judíos— una vez más comenzó a ocupar sus pensamientos. En 1861 regresó a Colonia gracias a una amnistía política concedida por el rey de Prusia. En 1862 publicó su libro mejor y más famoso, *Roma y Jerusalén*, en el que expuso su nueva doctrina.

Ya fuese que influyera en él la versión nacional de socialismo de Lassalle —Hess colaboraba íntimamente con Lassalle en este momento— o que sus ideas crecieran de acuerdo con algún patrón interno propio, no hay duda de que habló y escribió, de allí en adelante, como un hombre que

hubiera tenido una experiencia transfiguradora. Ni entonces ni después los especialistas en materia política ni los lectores europeos en general prestaron casi atención a su libro. Siguió estando, como el mismo Hess, fuera de las corrientes centrales de su tiempo. Sin embargo, sobre los judíos alemanes educados cayó como una bomba, como había sido su propósito. Aún hoy, más de cien años después de su publicación, cuando gran parte de él es necesariamente obsoleta, y mucho que debió haber parecido en algún momento locamente utópico y fantasioso ha pasado, algunas veces con pasos apenas perceptibles, da la impresión de ser audaz y original, una obra maestra de análisis social. Es un libro claro, penetrante, honesto, sin compromisos; al mismo tiempo una colección de perturbadoras verdades comunes calculadas para causar una aguda incomodidad a los judíos liberales asimilacionistas de todas partes, y, a despecho de su ocasional retórica, una profesión de fe directa, sencilla y sumamente conmovedora. Contiene una descripción de la condición de los judíos en Occidente, un diagnóstico de sus males y un programa para el futuro. Los pinchazos de sus amigos socialistas cosmopolitas evidentemente no afectaron mucho a Hess. Dio expresión a una convicción dominante que había reprimido durante muchos años, y que finalmente fue demasiado fuerte para ser ahogada, y se sintió en paz.

II

Roma y Jerusalén consiste de un prefacio, doce cartas escritas a una amiga desconsolada^[12], un epílogo y diez notas suplementarias. Trata una amplia variedad de aspectos del mismo tema central: los judíos, lo que son y lo que deberían ser. El tono esencial se presenta cerca del principio del libro, en la primera carta, en la que dice el autor:

Aquí estoy otra vez, después de veinte años de alejamiento, en medio de mi pueblo. Tomo parte de sus días de gozo y de tristeza, de sus recuerdos y

esperanzas, sus luchas espirituales dentro de su propia casa y entre los pueblos civilizados en medio de los cuales vive, pero con los que, a despecho de dos mil años de vida y esfuerzo común, no puede lograr una completa unidad. Un pensamiento que creí haber extinguido para siempre dentro de mi pecho está de nuevo vívidamente presente: el pensamiento de mi nacionalidad, inseparable de la herencia de mis padres y de la Tierra Santa, la ciudad eterna, el lugar de nacimiento de la creencia en la divina unidad de la vida y de la futura hermandad de todos los hombres^[13].

Hess sigue adelante para asegurar que la nacionalidad es real. Las naciones son un crecimiento histórico natural, como las familias, como los tipos físicos. Negar esto es meramente falsear los hechos, y se debe a motivos despreciables de temor y cobardía. En el caso de los judíos las resonantes frases que algunos de ellos usan contra el nacionalismo y el prejuicio medieval no son sino un intento de ocultar su deseo de disociarse de su «desdichado, perseguido, ridiculizado pueblo... Hay que despreciar al moderno judío liberal, con sus bellas palabras acerca de humanidad e ilustración, que solo intentan disfrazar su deslealtad hacia sus hermanos^[14]». Esto crea una falsa situación que se hace cada vez más insoportable para todos. Los europeos siempre han visto la existencia de los judíos como una anomalía. Bien pudiera ser que el progreso de la justicia y de la humanidad conduzca un día a la justicia para los judíos; tal vez sean emancipados, pero nunca serán respetados en tanto actúen sobre el principio de «Ubi bene, ibi patria^[15]». La negación de la nacionalidad hace perder el respeto a cualquiera. La asimilación no es la solución: «No es el piadoso judío viejo que preferiría cortarse la lengua antes de usarla para negar su nacionalidad; quien resulta despreciable es el judío moderno, al rechazar a su raza porque la oprime la pesada mano del destino^[16]». El pendón de la ilustración no lo salvará del severo veredicto de la opinión pública. «Es inútil alegar diferentes excusas geográficas o históricas^[17]» El judío moderno solo es despreciado por tratar de abandonar lo que piensa es un navío que se hunde. «Pudiera usted usar mil máscaras, cambiar su nombre, su religión y su modo de vida, arrastrarse por el mundo de incógnito de modo que nadie note que es judío. Sin embargo, cada insulto al nombre judío lo herirá a usted más que al hombre de honor que permanece leal a su familia y defiende su buen nombre^[18]. Algunos judíos en Alemania creen

que pueden salvarse modernizando su religión o, finalmente, por la conversión. Pero esto no los ayudará. «Ni reforma, ni bautismo, ni educación, ni emancipación abrirán completamente las puertas de la vida social para los judíos de Alemania»^[19]. Dice una y otra vez que los alemanes son antijudíos racialmente. Los altos y rubios alemanes son demasiado conscientes de que los pequeños y morenos judíos son intrínsecamente diferentes de ellos. Lo que los alemanes odian no es tanto la religión judía o los nombres judíos como las narices judías^[20]; el cambio de fe o de nombre evidentemente no ayuda: por consiguiente lo que los judíos se ven tentados a negar no es tanto su religión cuanto su raza. Pero sus narices no se borrarán, su pelo seguirá rizado, su tipo, después de todo, permanece inalterado desde los antiguos bajorrelieves egipcios en los que el tipo semítico, como lo conocemos, es absolutamente inconfundible^[21]. Son «una raza, una hermandad, una nación cuya propia existencia es desgraciadamente negada por sus propios hijos, y que cada golfillo callejero considera como su deber despreciar, puesto que carece de patria^[22]». La falta de patria es el corazón del problema, pues sin suelo «un hombre se hunde en el estado de parásito que se alimenta de otros^[23]». Toda traición es vil como tal. «Si es verdad que la emancipación judía no es compatible con la adhesión a la nación judía, el judío debería sacrificar lo primero por lo último^[24]». Y, aún más violentamente: «Los judíos no son un grupo religioso, sino una nación separada, una raza especial, y el judío moderno que la niega no es solo un apóstata, un renegado religioso, sino un traidor a su pueblo, a su tribu, a su familia^[25]». El chovinismo racial —el nacionalismo en cualquier forma— es condenado por Hess en los términos más apasionados, entonces y después. Pero negar la nación o raza propias es tan repulsivo, cuando menos, como proclamar derechos o poderes superiores. Los judíos alemanes no pueden entender esto. Están genuinamente desconcertados por el antisemitismo alemán. Sienten que son verdaderos patriotas, soldados que han luchado por Alemania, «teutonomaníacos^[26]» tan ferozmente hostiles a los franceses como los demás alemanes. Cantan canciones populares patrióticas alemanas con igual fervor que cualquier alemán; sin embargo, cuando Becker, autor de una de ellas, insultó a Hess por intentar ponerle música, fue un acto deplorable y

brutal, como afirma ver ahora, pero en un sentido casi instintivo, una reacción natural. El nacionalismo intolerante es ciertamente un mal, pero habría que darse cuenta de que es un mal racial; pues las razas existen y los judíos pertenecen a una que no es la de los alemanes. Negar esto es falsear los hechos. Ser una raza o una nación no es desear un dominio racial o nacional. Tratar de dominar a otros es una enfermedad del nacionalismo; pero los judíos, como otros pueblos, necesitan una vida nacional normal. Hess continúa diciendo que el gran historiador francés, Augustin Thierry, a principios del siglo XIX, sostuvo correctamente que la historia está dominada por las luchas no solo de clases, sino también de razas y nacionalidades. «Semitas» y «teutones» no son solamente categorías lingüísticas, aunque no entrañan en sí mismas títulos de superioridad. Cada raza tiene talentos diferentes e inconmensurables, y todos ellos pueden contribuir al enriquecimiento de la humanidad. La raza aria, según Hess, tiene el don de la explicación —el de la ciencia— y el de la creación de belleza, su capacidad para el arte. El genio semítico está en otro lado, en su perspectiva ética y en su sentido de la santidad, en la santificación del mundo por la religión. No hay razas superiores e inferiores. Todas deben ser liberadas, y entonces cooperarán como iguales. Como otros, como muchos pueblos cristianos o musulmanes, los judíos han dormido un sueño profundo bajo lápidas sobre las cuales distintos predicadores han inscrito sus soporíferas fórmulas, pero el canto del gallo galo ha despertado al reino de los durmientes y los franceses, los soldados del progreso, romperán las lápidas y los pueblos comenzarán a levantarse de sus tumbas^[27]. Al igual que Roma, que desde Inocencio III ha sido la ciudad del sueño eterno, está siendo resucitada gradualmente hoy como la ciudad de la vida eterna por los patriotas de corazón resuelto que lucharon por la libertad italiana, así despertará Jerusalén. Las aguas del Tíber —el sonar de las victorias en el norte de Italia— despiertan a los judíos de su sueño y resuenan en las colinas de Sión. Declara que ha estado viviendo su vida en un sueño. Apenas en 1840, cuando se acusó a los judíos de Damasco del asesinato ritual, súbitamente se dio cuenta de dónde estaba la verdad. «Por primera vez amaneció para mí; en medio de mis actividades socialistas vi que yo pertenecía a mi infortunado, difamado, despreciado y disperso pueblo^[28]»,

y continúa diciendo que ahogó su grito de dolor porque eran mayores los sufrimientos del proletariado europeo, al que pensaba que debía dedicar su vida.

Evidentemente el nacionalismo polaco causó poca impresión en Hess, dado que estaba atado al catolicismo romano y Roma había sido un pozo inagotable de veneno antisemita. Pero el despertar de Italia —secular y humanista— le hizo darse cuenta de que la última de las grandes cuestiones nacionales, la cuestión judía, debía también alcanzar finalmente su solución. Afirma que esta cuestión había estado oculta demasiado tiempo detrás de las ilusiones fantásticas de los racionalistas y filántropos que niegan el carácter nacional de la religión judía. El movimiento reformista religioso entre los judíos alemanes no había hecho sino traer el vacío a la vida judía, y desgajar ramas del árbol judío. Con una vergonzosa falta de orgullo sus líderes les dicen a los judíos que deben ocultarse entre las demás naciones. ¿Con qué resultado? Se cambiaron de nombre solo para que los antisemitas pudieran desenterrar los originales nombres judíos, y se los arrojaron al rostro; así que al pobre Meyerbeer, el compositor, siempre lo llaman ahora Jacob Meyer Lippmann Beer; y a Ludwig Börne le dicen siempre Baruch que, por cierto, es su verdadero nombre^[29]. En Alemania^[30] los socialistas se entretienen en este pasatiempo tanto como los otros. Esta situación es profundamente humillante. Los judíos que fueron perseguidos y asesinados en la Edad Media por permanecer firmes y fieles a sus valores ancestrales cuando menos evitaron la degradación. Los judíos modernos, sobre todo los que han cambiado de nombre, merecen la afrenta que abierta o secretamente se les va asestando.

Hess procedió a hacer lo que predicaba. Declaró que de ahí en adelante no se llamaba Moritz sino Moses^[31]. Dijo que lamentaba no llamarse Itzig; nada era peor que ocultarse bajo falsas pretensiones^[32]. En un conmovedor pasaje, al principio del libro, dice que Moisés no fue sepultado en Tierra Santa, mientras que los huesos de José fueron llevados a ella porque, de acuerdo con los rabinos^[33], cuando Moisés se presentó ante su futuro suegro, Jetro, sacerdote de Midián, a solicitar la mano de su hija, no reveló su verdadero origen y le permitió pensar que era egipcio; mientras que José se reveló a sus hermanos y nunca renegó de nadie ni de nada. Un momento

de debilidad privó a Moisés del derecho a ser sepultado en la tierra de sus ancestros a la que había negado con su silencio. Así es que, de acuerdo con las Escrituras, nadie conoce el lugar de su tumba.

¿Qué deben entonces hacer los judíos para no ser tristes hipócritas o nulidades indignas entre las naciones? Hess afirma que los judíos son patriotas palestinos por su propia religión. Cuando su abuelo lloraba al leer la visión de Jeremías sobre Raquel en su tumba en Ramá, lamentándose al ver a sus hijos llevados ante sus ojos a su cautiverio en Babilonia^[34], y cuando le mostró aceitunas y dátiles, diciéndole, con los ojos brillantes, «Estos vienen de *Eretz Israel*^[35]», estaba a muchas millas de su nativa Renania. Los judíos compren tierra de Palestina, sigue diciendo, sobre la cual reposar la cabeza cuando se los entierre; llevan ramos de palma envueltos en mirto durante la fiesta de los Tabernáculos; y podría haber añadido que oran porque llueva o caiga rocío en las estaciones en las que sus abuelos lo hicieron así en Tierra Santa. Esto es más que una superstición o un dogma. Todo lo que viene de Palestina, todo lo que la recuerda, los conmueve y es más querido por ellos que ninguna otra cosa. Si los alemanes solo están dispuestos a aceptarlos al precio de negar su raza, su religión, su temperamento, sus recuerdos históricos, su carácter esencial, el precio no solo es moralmente demasiado alto sino imposible de ser pagado: el propósito es tan repelente como impracticable.

La solución tampoco podría encontrarse entre los fundamentalistas fanáticos que, con la cabeza enterrada en la arena, denuncian toda la ciencia, todos los aspectos de la vida secular moderna. ¿Cómo van los judíos —se pregunta— a construir un puente entre el nihilismo de los rabinos de la reforma, que no han aprendido nada, y el conservatismo de los ortodoxos, que no han olvidado nada? Solo hay una solución, y espera a los judíos en las riberas del Jordán. La nación francesa los ayudará. Francia, la gran liberadora, la primera en romper los antiguos grilletes y anunciar las libertades civiles de los judíos, igual que de los otros pueblos, Francia, una vez que haya construido el canal de Suez, debe hacer posible que los judíos establezcan colonias en sus orillas, pues sin tierra (Hess repite esto una y otra vez) no hay vida nacional. ¿Pero quién irá a este desolado país oriental? Ciertamente no los judíos occidentales. Ellos seguirán en las

distintas tierras europeas en las que han ganado educación, cultura, una posición honorable en la sociedad. Están profundamente unidos a la civilización occidental. Han perdido su vitalidad como judíos. No desearán emigrar a una tierra remota y estéril. Podrían poner sus conocimientos, su riqueza, su influencia, a disposición de los inmigrantes pero no irán ellos. Para ellos Palestina será, en el mejor de los casos, lo que Hess llama «un centro nervioso espiritual^[36]». Allí se erigirán universidades y habrá un lenguaje común para todos los inmigrantes. Entonces, ¿quiénes irán? No puede haber duda de ello. Los judíos de Europa Oriental y de otras tierras en las que la antigua fe los ha conservado sólidamente unidos y aislados de su entorno; estos serán, y solo estos, los que irán^[37]. Su vitalidad es como la de los granos que se encontraron a veces en las tumbas de las momias egipcias: si se les da suelo, luz y aire, crecen y vuelven a ser fértiles^[38]. La judería occidental está incrustada en los residuos muertos de los productos obsoletos de un racionalismo decadente que ninguna fuerza interior —solo un choque del exterior— puede agitar; pero la rígida corteza de ortodoxia que impide el progreso de la judería oriental se fundirá cuando las chispas de los sentimientos nacionales que arden debajo se conviertan en el fuego sagrado que anuncia la renovada primavera y la resurrección de su nación en una vida nueva^[39]. Los asimilacionistas judíos que detestan lo que llaman oscurantismo religioso desean desarraigar estas supersticiones. Pero aplastar el cascarón rabínico en el que está contenido el judaísmo es aplastar la semilla que está dentro. No necesita ser destruida sino tierra donde crecer.

Hay también una extraordinaria digresión^[40] acerca del movimiento jasídico. Mientras el movimiento reformista inspirado por Moisés Mendelssohn es un intento por diluir el judaísmo y liberar al pueblo judío en suelo extranjero —lo cual es patentemente imposible—, la gran secta de los *jasidim* es un desarrollo genuino de la religión judía, una respuesta a la auténtica necesidad de vida por parte de las masas devotas, de nuevos significados para símbolos antiguos, y que por lo tanto está destinada a un gran futuro. A diferencia de los reformadores que usan el judaísmo para fines no judíos, y secretamente comparten la opinión de Heine de que la religión judía es más una desgracia que una religión, olvidando que aun los

judíos conversos, lo quieran o no, son dolorosamente afectados por la condición de las masas judías, los *jasidim* tienen una fuerza espiritual viva. Es verdad que Hess confunde el nombre del fundador de la Jabad Jasidim y habla de Samuel de Vilna en lugar de Shneur Zalman. Pero lo notable es que un emigrado agitador comunista hubiese siquiera oído de este movimiento y se diese cuenta en una fecha tan temprana que el fundador del mismo —el Baal Ha Shem— estaba destinado, finalmente, a triunfar sobre Moisés Mendelssohn. Pues los *jasidim* y el sionismo eran, y son, fuerzas vivas, como no lo es, con toda su humanidad, civilización y saber, el movimiento reformista.

Los millones de infelices que pueblan los dominios de los imperios ruso, prusiano, austriaco y turco, los judíos de esas atrasadas provincias, son los que, según Hess, emigrarán a Palestina y crearán el nuevo Estado. Allí la existencia de la autoidentidad judía «no necesitará ser demostrada ni negada^[41]». Por lo que toca a los otros judíos, se asimilarán, si lo desean, a sus países de nacimiento; y en esta forma, como hombres que se reconocen de origen extranjero y han decidido, por un acto de libre voluntad, cambiar su nacionalidad, obtendrán más respeto que los que pretenden que no tienen nacionalidad que cambiar. Aun los alemanes que en los años sesenta del siglo XIX desprecian todos «los dolorosos esfuerzos de sus compañeros ciudadanos judíos para germanizarse» y no les importan para nada todos sus «logros culturales», cuyo catálogo aquellos están siempre recitando, una vez que los judíos hagan una nación en su propio suelo ancestral les darán como nación aquello que rehúsan darles como individuos^[42].

Pero ese día bien pudiera no estar cerca; mientras tanto la religión es la gran conservadora del judaísmo, y por ningún motivo debe ser diluida ni modernizada. Para Hess la religión judía es, en su aspecto secular, fundamento de todo igualitarismo y socialismo; pues no reconoce ni castas ni clases, y asume la unidad de toda la creación. No permite el feudalismo ni la jerarquía social, es justa y equitativa y la verdadera fuente de los más nobles movimientos sociales de los tiempos modernos. Reconoce el principio de nacionalidad, pero (sostiene Hess) excluye el nacionalismo chovinista, como el de Prusia, por moralmente erróneo; sin embargo, tampoco deja lugar para su contrario, el cosmopolitismo vacío y artificial

que, por negar las reclamaciones justas de la nacionalidad, falsea los hechos, erige ideales ilusorios, y con sus falsas esperanzas lleva a hombres inocentes a su condenación. La primera condición del internacionalismo verdadero es que debe haber nacionalidades. El internacionalismo no es un movimiento para abolir naciones, sino para unir las. Consecuentemente Hess le da la bienvenida al renacimiento de la historiografía judía entre los judíos alemanes y cita con aprobación los nombres de Weill, Kompert, Bernstein, Wihl y, sobre todo, Graetz, que llegó a ser su amigo y cuya historia del pueblo judío —«el pueblo, déjelo que se advierta, no la iglesia o la religión»— cita copiosa y alegremente.

Todo lo que había sido suprimido por Hess durante veinte años comenzó a fluir. Vuelve sin cesar a las creencias que le inculcaron su padre y su abuelo. «Yo mismo, si tuviera una familia, a despecho de mi heterodoxia dogmática, no solo me uniría a una sinagoga ortodoxa sino que observaría en mi hogar todas las fiestas y días de ayuno, para conservar viva en mi corazón, y en el corazón de mis hijos, la tradición de mi pueblo^[43]» Denuncia todas las formas de adulteración y arreglos, todas las formas de adaptación para hacer frente a las necesidades de los tiempos modernos. Por ningún motivo se deben acortar las oraciones, ni usar las versiones alemanas en lugar de las hebreas; los predicadores judíos deben recibir los más altos honores. Lo que más teme es lo que llama «nihilismo^[44]». Ve el movimiento reformista como una imitación tenue e inconvincente, patética y vulgar del cristianismo, una moderna sustitución falsificada de algo antiguo y único. Si tuviera que escoger más bien conservaría las 613 reglas del *Shuljan Aruj*; algún día un nuevo sanedrín, reunido en Jerusalén, podría cambiarlas o abrogarlas; hasta entonces los judíos deben conservar lo que poseen —su auténtica herencia espiritual— sin modificaciones. Se burla de las falsas «misiones^[45]» que algunos judíos se han persuadido de haber sido llamados a desempeñar entre las naciones: enseñar la tolerancia a otras religiones, o propagar la doctrina del «teísmo puro^[46]» o aun las artes del comercio. «Es mejor para un judío que no cree en la regeneración nacional de su pueblo laborar como un ilustrado cristiano de hoy por la disolución de su religión. Entiendo cómo se puede sostener esta opinión; lo que no puedo entender es cómo puede uno creer

simultáneamente en la “ilustración” y en la misión judía en el exilio, es decir, en la disolución última y en la existencia continuada del judaísmo al mismo tiempo.»^[47] Los judíos que quieren sacrificar su pasado histórico a abstracciones tales como «libertad» y «progreso», ¿imaginan realmente que alguien los va a entender?^[48] ¿Cree realmente Meyerbeer que alguien, además de él mismo, se engaña porque evita tan cuidadosamente los temas bíblicos en sus óperas?

Después de haber ajustado cuentas con los judíos alemanes, Hess se volvió hacia el problema práctico de la colonización de Palestina. Advirtió que el rabino Hirsch Kalischer de Thorn había delineado ya un plan precisamente para un movimiento tal^[49]; advirtió también que un *monsieur* Ernest Laharanne, en un libro llamado *La nueva cuestión oriental*, apoyó esta opinión. Laharanne, que estaba empleado en la oficina privada del emperador Napoleón III, era cristiano y defensor apasionado del sionismo. Denunció a los ricos judíos emancipados por su indiferencia, a los judíos piadosos por su derrotismo y declaró que un Estado en Palestina era la única solución al problema judío; el sultán y el papa indudablemente se resistirían a este plan, pero él estaba seguro de que la libre democracia francesa prevalecería finalmente contra ambos. Hablaba del derecho fundamental de los judíos a una patria histórica y creía, también con optimismo, que los turcos, por un puñado de oro arrojado por los banqueros judíos (o, tal vez, obtenido por el más noble expediente de una suscripción democrática entre todo el pueblo judío), admitirían una gran colonización judía. Hablaba líricamente del misterio infinito de la resurrección judía, del hecho, sin paralelo en la historia de la humanidad, de que enfrentados a enemigos en todas las épocas —griegos alejandrinos, romanos, asiáticos, africanos, bárbaros, reyes feudales, grandes inquisidores, jesuitas, tiranos modernos— sobrevivieron y se multiplicaron. Los franceses y los judíos deben marchar juntos, juntos deben revitalizar la abrasada tierra palestina y rescatarla del terrible turco. La democracia francesa, el genio judío, la ciencia moderna, sería la nueva triple alianza que al mismo tiempo salvaría a un antiguo pueblo y reviviría una antigua tierra.

Hess, como se puede imaginar, dio la bienvenida a esto con gran entusiasmo. En un estilo característicamente apocalíptico, profetizó que la

solidaridad y la unidad nacional, que eran la base de la religión judía, gradualmente harían uno de todos los hombres. La ciencia natural liberaría a los trabajadores, las luchas raciales terminarían, y las de clases también. La religión y la historia judías (una vasta amalgama en la que incluía las enseñanzas del Antiguo Testamento y el Talmud, de los esenios y de Jesús) decían a los hombres: «Sé de los oprimidos y no de los opresores; recibe insultos y no los devuelvas; deja que el motivo de todas tus acciones sea el amor de Dios y regocíjate en el sufrimiento^[50]». Con este evangelio el mundo sería regenerado; pero el primer requisito era el establecimiento de un Estado judío en Palestina. Los judíos ricos deberían comprar la tierra y formar expertos agrícolas. La *Alliance Israelite* —un grupo filantrópico de judíos franceses— debería ayudar al rabino Natonek de Stuhl-Weissenburg, de Hungría, que estaba dispuesto a entrevistar al sultán acerca de este plan, armado con una carta de recomendación del embajador turco en Viena. Los colonos judíos deberían ser conducidos por hombres preparados en métodos modernos de pensamiento y acción, y no por rabinos oscurantistas. El plan podía y debía ser realizado; no había otro obstáculo que el fanatismo y el cosmopolitismo artificial, ante los cuales la mayoría de los judíos retrocedían instintivamente. Hess termina su extraordinario sermón con una nota de elevado entusiasmo.

El lenguaje de *Roma y Jerusalén*, después de cien años, parece anticuado. El estilo es de a ratos sentimental, retórico y a veces meramente aburrido; hay una buena cantidad de digresiones y referencias a temas ahora por entero olvidados. Y sin embargo es una obra maestra. Vive por su brillante honradez, su audacia, lo concreto de su imaginación y la realidad de los problemas que revela. La mórbida condición que Hess trata de diagnosticar y curar no ha desaparecido; por el contrario, está tan difundida ahora como en su día, pero sus síntomas son mejor conocidos. En consecuencia el libro, a despecho de su falta de talento literario, no es anticuado. Y porque es sencillo y no está lleno de las fórmulas muertas y la jerga hegeliana (ahora frecuentemente sin sentido) que menoscaba algunas de las páginas más originales de Marx y sus seguidores, su impacto sigue siendo muy fresco y directo; puede aún provocar simpatía u oposición

violenta; es todavía un ensayo analítico y polémico de primer orden. Nadie a quien importe su tema central puede leerlo con indiferencia.

III

Hess se había alejado mucho del comunismo violentamente antirreligioso y el antinacionalismo de sus días de juventud. El feroz ataque contra los reformadores asimilacionistas era en parte, desde luego, un ataque contra su propio yo muerto. La solución consistente en una disolución nacional digna por medio de matrimonios mixtos y la educación de los hijos en una fe diferente de la propia, que ahora tan ferozmente denunciaba, era la misma conducta que antes había defendido. El concienzudo internacionalismo de sus días de joven hegeliano fue remplazado por la percepción (esto parecía destinado a llegarle, tarde o temprano, a casi todo pensador social judío, cualesquiera que fueran sus opiniones) de que el problema judío es algo *sui generis* y que necesita una solución específica propia, dado que resiste al solvente de las más poderosas panaceas universales. Y, en el caso de Hess, no fue esta la reacción final de un viejo socialista perseguido y exhausto que, cansado de esperar la realización de sus sueños universalistas, se decide por una solución nacional más limitada, como un recurso temporal, o regresa a los días felices y conformistas de su juventud como escape de la excesiva carga de la lucha social universal. Pensar esto es malinterpretarlo profundamente. Fue un hombre que no abandonó ninguna creencia sin haberse convencido por métodos racionales de que era falsa. Su sionismo no hizo que abandonara el socialismo. Evidentemente no encontraba incompatibilidad alguna entre los ideales comunistas y la idea de un resurgimiento nacional judío. No era, como Marx o Hegel, un pensador histórico de genio que rompiera con la tradición previa, percibiera relaciones hasta entonces inadvertidas (o cuando menos no claramente descritas), impusiera su visión sobre la humanidad y transformara las categorías en términos de las cuales los seres humanos pensarán sobre su

propia situación, su pasado y su destino. Pero tampoco padeció los defectos de estos despóticos constructores de sistemas. Intelectualmente (como sin duda en todo otro respecto) fue un hombre de completa integridad, y por ninguna razón psicológica o táctica trató de forzar los hechos para que calzaran en algún patrón dogmático preconcebido. La característica más intensa de sus escritos, especialmente en sus últimas obras, es una devoción sincera a la verdad, expresada con simplicidad cándida, a ratos casi infantil. Esto es lo que muchas veces hace que sus palabras resulten devastadoras y les permite perdurar más en la memoria que las más ricas y sólidas frases de los más celebrados profetas de su tiempo.

Hess no abandonó ni el socialismo ni el sionismo porque no veía incompatibilidad entre ellos. Su socialismo —que no era otra cosa que su deseo de justicia social y vida armoniosa— no excluía, como tampoco el de Lassalle, la nacionalidad. No concebía una colisión inevitable entre propósitos o políticas que parecían verdaderos, respondían a necesidades genuinas y eran moralmente buenos. Ni se le pasó por la cabeza que a los judíos modernos había que impedirles, o siquiera disuadirlos, de, digamos, celebrar la pascua o cumplir otros deberes religiosos, porque se trataba de supervivencias anticuadas o supersticiones que no tenían nada en común con la perspectiva científica ilustrada. Daba por hecho que una verdad y un valor no tenían por qué requerir la supresión de otro; de aquí que los valores morales del socialismo, y las verdades expresadas en el pasado social, nacional y humano del individuo, si se concebían correctamente, no tenían posibilidades de entrar en conflicto. La vida podría ser empobrecida triste y gratuitamente por el sacrificio de cualquier cosa buena, verdadera o bella. De este «idealismo», de esta *naïveté*, se burlaron los revolucionarios duros de su tiempo, como aún lo hacen ahora.

Tras ser representante de Lassalle en Colonia, y cinco años después de haber publicado *Roma y Jerusalén* —a cuyas tesis permaneció inquebrantablemente fiel hasta el fin de sus días—, en 1867 se unió a la Asociación Internacional de Trabajadores, fundada, como todo mundo sabe, por su viejo camarada de armas e implacable detractor, Karl Marx. Representó a los trabajadores de Berlín en la Primera Internacional, y en 1868 y 1869, como delegado marxista, combatió a los representantes de

Proudhon y de Bakunin, viejos amigos a los que admiraba profundamente, porque pensó que sus doctrinas quebrantarían la unidad de la clase obrera. Nunca llegó a ser un marxista ortodoxo. Todavía no creía en la violencia o la guerra de clases como categoría histórica ineludible; y fue totalmente sionista *avant la parole*. Pero era socialista, y cuando hablaba del Estado judío en Palestina declaraba que el suelo de aquel país debía ser adquirido por los judíos como un todo nacional único, con el fin de evitar la explotación privada. De manera similar veía la protección legal integral del trabajo entre los futuros colonos como un *sine qua non*, y declaró que la organización de la industria, la agricultura y el comercio deberían seguir los principios mosaicos, que para él eran sinónimo de socialistas. Quería ver en el nuevo Estado judío cooperativas de trabajadores del tipo de las que organizó Lassalle en Alemania, con apoyo del Estado hasta el momento en que los proletarios formaran la mayoría de los habitantes de Palestina, momento en el cual el Estado, automática y pacíficamente, sin revolución alguna, se convirtiera en una comunidad socialista.

Como bien puede imaginarse, todas estas ideas encontraban una recepción excesivamente hostil entre los judíos educados, sobre todo aquellos judíos liberales alemanes contra los que se dirigían las más cortantes expresiones de Hess. En realidad nunca les habían dicho tales cosas. Durante casi un siglo los judíos de Alemania habían sido amonestados y cuestionados. Mendelssohn y sus seguidores los habían acusado de aferrarse insensatamente al gueto por su propio gusto, de evitar ciegamente la magnífica oportunidad de entrar al mundo de la cultura occidental que por fin se había abierto para recibirlos. Los ortodoxos los acusaban de descreídos, herejes y pecadores. Les decían que se aferraran a su antigua fe; que la abandonaran; que la adaptaran a la vida moderna; que la diluyeran; que emularan la cultura alemana mediante el examen crítico de sus propias antigüedades; que fueran historiadores, eruditos, críticos de altura; que entraran a la civilización occidental por su propia puerta; por las puertas ya erigidas por otros; que no entraran por ninguna. Pero en esta enorme babel de voces nadie les había dicho todavía que se reconocieran como lo que eran, una nación, rara, *sui generis*, pero una nación al fin, y que por lo tanto no cedieran en nada, que evitaran la autodecepción, que no

trataran de convencerse de que lo que no era suyo, y no lo había sido nunca, debería serles más caro que lo que les era verdaderamente propio; que no ofrendaran, con dolor y un insoportable sentimiento de vergüenza, lo que solo ellos podían amar verdaderamente, sus propios hábitos, perspectiva, recuerdos, tradiciones, su historia, su orgullo, su sentido de identidad como nación, todo lo que ellos —como otros pueblos— eran y por lo cual vivían, todo lo que de hecho respetaban en sí mismos u otros respetaban en ellos. Otros —ingleses, franceses, italianos— probablemente comprendieron esto mejor que los judíos emancipados a los que Hess les hablaba. Ningún pueblo que lucha por su país puede negarle al pueblo judío el derecho a su propia tierra sin la más fatal inconsistencia, escribió. Y eso fue lo que ocurrió en el siglo xx, debida, honorablemente. Pero en las circunstancias de su tiempo sus palabras hirieron a muchos, en buena parte porque eran verdad. «Educados *parvenus* de la sociedad cristiana^[51]», llamó a sus oponentes con más amargura que justicia. Echó sal en las heridas con el amargo celo de un converso que se vuelve contra la masa ciega de la que salió. Es fácil imaginarse la reacción. El más eminente erudito judeoalemán de la época, Steinschneider, se expresó con relativa moderación, llamó a Hess pecador arrepentido^[52] y manifestó la esperanza de que el libro no fuera explotado por los enemigos de los judíos que ya estaban en Palestina. El celebrado propagandista y erudito, defensor del reformismo judío, Abraham Geiger, cuya renuncia a la nacionalidad e intensos esfuerzos por sentir y pensar como un alemán hegeliano de fe judía, y a quien Hess había denostado con lenguaje contundente, reaccionó con comprensible hostilidad: en una reseña anónima titulada «Viejo romanticismo, nueva reacción», condenó de cabo a rabo el libro de Hess. Llamó al autor «un casi total extraño que después de su bancarrota como socialista y de toda clase de estafas, quiere lograr éxito con el nacionalismo... y junto con las cuestiones de restaurar el nacionalismo checo, montenegrino, etc... quiere revivir el de los judíos^[53]». *El Allgemeine Zeitung des Judenthums* dijo «... somos primero y principalmente alemanes, franceses, ingleses, norteamericanos, y solo después judíos^[54]». El crecimiento de la civilización haría que el anhelo de Palestina desapareciera entre los judíos orientales.

Así comenzó el debate —que aún ahora no ha concluido—, más de treinta años antes de que la palabra «sionismo» se hubiera oído siquiera. La *Alliance Israélite Universelle* cautamente le abrió a Hess las puertas de su periódico, los *Archives Israelites*, y le ofreció un tibio apoyo. La *Alliance* fue atraída por la idea de tener a su lado a un propagandista tan conocido, pero la atemorizaba la noción de una migración organizada a Palestina, aunque estaba dispuesta a apoyar a los judíos que ya se hallaran allí como resultado de los escasos esfuerzos por colonizar Palestina que por esa época ya habían comenzado.

El escándalo causado por el libro se desvaneció a su debido tiempo. Como las primeras obras de Hess, careció, hasta donde puede saberse, de toda influencia. El regreso de los judíos a Palestina, después de todo, era algo de lo que no solo hablaban los judíos piadosos o los cristianos visionarios, sino también el gran Napoleón en la época de su campaña en Egipto, Fichte, el revolucionario decembrista ruso Pestel quien, como Fichte, deseaba librar a Europa de los judíos, el propagandista judío francés Joseph Salvador, el excéntrico viajero inglés Laurence Oliphant, el rabino Kalischer y otras figuras más oscuras. Es posible que George Henry Lewes, que había conocido a Hess en París, le hablara de sus opiniones a George Eliot y así le hubiese inspirado su novela *Daniel Deronda*, con su héroe judío nacionalista. Pero esto no contaba en un mundo en el cual nadie, tal vez excepto unos cuantos grupos de judíos dispersos en Europa Oriental (y, curiosamente, en Australia), tomaba en serio esos asuntos. Hess no estaba destinado a ver durante su vida ni siquiera el principio del cumplimiento de sus ideales.

El resto de su vida es bastante característico. Como otros periodistas emigrados empobrecidos, era corresponsal de varios periódicos alemanes y suizos, así como del semanario alemán de Chicago *Die Illinois Staats-Zeitung*, para el cual escribió a partir de 1865 una serie de despachos en los que muestra un dominio de los asuntos europeos escasamente inferior al del corresponsal europeo del *New York Tribune*, Karl Marx, con poderes mucho mayores para la predicción exacta de los acontecimientos^[55]. Lo despidieron en 1870, según se dijo por el interés excesivo en políticas que a sus lectores alemanes-norteamericanos presumiblemente les interesaban

muy poco. En el mismo año, al estallar la guerra franco-prusiana, fue expulsado de París por ser ciudadano prusiano aunque, como bien puede imaginarse, denunció la agresión de Bismarck con toda su fuerza e hizo un llamamiento a los judíos para que dieran sus simpatías a Francia, cuna de la libertad y la fraternidad, patria de la revolución y de todos los ideales humanos. Se fue a Bruselas, donde pidió una alianza de todos los pueblos libres contra la «Alemania rusificada», un país que intentaba destruir a Francia solo porque Francia quería hacer más feliz a la humanidad. Murió en 1875, en gran parte como había vivido, en la oscuridad y la pobreza, figura aislada, ingenua, y por su propio deseo fue enterrado en el cementerio judío de Deutz, al lado de sus padres. Su obra póstuma, *Die Dynamische Stofflehre*, fue publicada en París por su devota esposa en 1877, como piadoso monumento a su memoria. Ella declaró que era la obra de su vida, pero es una especulación confusa, medio filosófica, medio científica, de ningún interés o valor hoy en día^[56]. La verdadera obra de su vida es el sencillo y conmovedor libro que aún contiene más verdades acerca de los judíos, tanto en el siglo XIX como en el XX, que cualquier obra comparable. Como su autor, estuvo totalmente olvidado hasta que los acontecimientos mismos rescataron a ambos del injusto olvido. Hoy hay calles con su nombre en dos ciudades del Estado de Israel; nada hubiese podido sorprenderlo y deleitarlo más. A partir de 1862 fue primero judío y marxista después; sospecho que podría haber considerado que era más posible el sistemático menosprecio de sus ideas y personalidad por parte de Engels y sus imitadores que el reconocimiento que le fue dado por el Estado judío, en el cual creyó con todo su ser. Sin embargo nada le pareció menos posible durante su vida.

IV

Como otros hombres intelectualmente honrados, moralmente sensibles y valerosos, Moses Hess demostró tener una comprensión más profunda de algunas materias esenciales que otros pensadores sociales más dotados y sofisticados. En sus días de socialista —que solo terminaron con su muerte— dijo que la abolición de la propiedad y la destrucción de las clases medias no conducirían necesaria y automáticamente al paraíso; pues no curan por sí mismas la injusticia ni garantizan la igualdad social o individual. Esta era una opinión audaz y original para un socialista de esos días. Sus aliados fueron, en su mayor parte, hombres dominados por el anhelo de una estructura social bien definida y un deseo más racionalista que racional de resolver los problemas sociales en términos casi geométricos, en blanco y negro. Como sus precursores del siglo XVIII, pero armados de hipótesis diferentes, intentaron tratar a la historia como una ciencia exacta y deducir de su estudio algún plan de acción único que garantizara que los hombres fueran para siempre libres, iguales, felices y buenos. En este medio dogmático e intolerante Hess se permitió dudar de que cualquier solución pudiera, en principio, lograr esto, a menos que los hombres que construyeran el nuevo mundo se rigieran por los principios de la justicia y sintieran benevolencia y amor hacia los seres humanos individuales, y no meramente hacia la humanidad en general, es decir, que estuvieran dotados de un carácter y una perspectiva que ninguna reforma social y política pudiera asegurar por sí misma. Ciertamente es un signo de inmadurez (aun cuando pudiera dar prueba de una naturaleza noble y desinteresada) apostar todo a una solución final última de los problemas sociales. Cuando a tal inmadurez se añade una voluntad implacable y un genio para la organización que capacita a su poseedor a acomodar a los seres humanos dentro de patrones sin relación con la naturaleza y con los propios deseos de aquellos, lo que comienza como idealismo puro y desinteresado termina inevitablemente en opresión, crueldad y sangre. El sentido de simetría y regularidad y el talento para la deducción rigurosa, prerequisites de aptitud para algunas ciencias naturales, en el campo de la organización social, a menos que sean modificados por una gran cantidad de sensibilidad, comprensión y humanidad, conducirán inevitablemente a una espantosa tiranía por un lado y a un incalculable sufrimiento por otro.

Aun cuando supo que sería denunciado sin piedad por su utopismo estúpido, ignorante e irresponsable por sus admirados y tiránicos compañeros de armas, Marx y Engels, Hess no pudo soportar ver el mundo a través de los deformadores anteojos de aquellos. No aceptó su opinión sobre la naturaleza del hombre. Creyó en la permanente y universal validez de ciertos valores humanos generales. Hasta el fin de sus días tuvo la firme convicción de que el sentimiento humano, el deseo de justicia social, libertad individual y solidaridad dentro de grupos históricamente perdurables —familias, asociaciones religiosas o nacionalidades— serían considerados buenos en sí mismos. No pensaba que los profundos intereses humanos, como quiera que se modificaran en el espacio o en el tiempo, fueran necesariamente alterados por la evolución histórica o condicionados por la conciencia de clase o por cualquier otro fenómeno relativamente transitorio hasta un punto tan decisivo como el que señalaban los llamados marxistas científicos. Por lo que toca al valor y a la importancia relativos del deseo de independencia nacional, tal vez baste anotar los recientes acontecimientos en Hungría, Polonia y otros lugares^[57] como prueba de que la interpretación marxista ortodoxa del sentimiento nacional y su falta de influencia sobre la clase trabajadora de una nación decididamente ya no capitalista, contiene falacias que han resultado trágicas para muchos de los involucrados en ellas. Estos son tan solo los ejemplos más recientes y más espectaculares de verdades que Hess vio más claramente que sus camaradas, sin la más ligera traza de chovinismo o nacionalismo morboso, y, se puede añadir, en el contexto del socialismo de la extrema ala izquierda de la que fue uno de los más puros, más elocuentes proponentes. Me parece que esto basta para asentar que sus valores como teórico social, pese a lo que digan sus críticos, no son demasiado difíciles de sostener y que su importancia ha sido sistemáticamente subestimada durante muchos años por marxistas^[58] fieles, para mayor gloria de su propio credo, pero a costa de los hechos de la historia.

V

Las predicciones de Hess sobre su visión de la cuestión judía (como solía llamarla) han resultado casi increíblemente exactas. Así, en uno de los pasajes más sibilinos, declara que los judíos liberales de Alemania sufrirían un día un cataclismo cuya extensión no podrían ni siquiera concebir. Nadie negará que por lo menos esta profecía se cumplió horrendamente. De manera similar, predicó contra la asimilación en su época de auge, y todo lo que dijo acerca de la falsa posición en la que los asimiladores se pusieron a sí mismos y a sus víctimas me parece que ha sido totalmente vindicado por los acontecimientos que siguieron. Nadie puede pretender ignorar hoy lo que quiso decir Hess con sus referencias a «varias coartadas geográficas o filosóficas^[59]» detrás de las cuales los judíos (u otros seres humanos) tratan de imaginar que no son lo que más conspicuamente son, porque no pueden enfrentar verdades embarazosas acerca de ellos mismos; se engañan solos, les provocan incomodidad o vergüenza a sus amigos, burla o desprecio, y finalmente odio, a sus enemigos. Hess había señalado que los judíos eran de hecho una nación, pese a las hábiles definiciones manipuladas para probar que no lo eran; lo dijo en un lenguaje sencillo hasta cierto punto sorprendente y aun molesto. Sin embargo es claro que el Estado de Israel, cualquiera que sea la actitud que se adopte ante él, no podría haber llegado a constituirse si los judíos hubieran sido realmente no lo que él creía, sino lo que sus oponentes suponían, ya fueran rabinos ortodoxos, asimilacionistas liberales o comunistas doctrinarios. Probó, además, estar en lo correcto al suponer que los judíos occidentales no elegirían emigrar por su propia voluntad, cualesquiera que fueran las dificultades que encontraran en sus distintas comunidades, porque después de todo estaban demasiado felices, demasiado cómodos, demasiado bien integrados en ellas. Aunque, como su amigo Heine, anticipó hasta cierto punto el desarrollo de la barbarie alemana, Hitler fue mucho más allá de cualquier cosa que uno u otro hubiera imaginado; y por lo tanto Hess, con las pruebas que tenía a su alcance, supuso correctamente que los judíos orientales, y no los judíos alemanes, serían arrojados tanto por su solidaridad interna como por su

desesperación económica hacia nuevos mundos y en particular hacia la creación de una comunidad autónoma en Palestina.

Creía en las ciencias naturales aplicadas al bienestar social; creía en las cooperativas, en el empeño comunal, en la propiedad estatal o, en todo caso, en la propiedad pública. En gran medida —mucho mayor de lo que agrada a los que favorecen otras formas de organización social— estos principios se han puesto en práctica en el Estado de Israel. Creía profundamente en la fiel conservación de la tradición histórica. Habló de ello en un lenguaje poco menos fervoroso pero bastante menos prejuicioso e irracional que Burke o Fichte. Lo hizo así no porque temiera el cambio —después de todo fue un radical y un revolucionario— sino porque en sus más extremadas y radicales creencias persistía la convicción de que nunca se tiene el deber de mutilarse o empobrecerse por un ideal abstracto; que a nadie puede o debe pedírsele que se haga la vivisección, que deseche lo que le proporciona a un ser humano la más profunda satisfacción espiritual: el derecho a expresarse, a las relaciones personales, al amor a los lugares o formas de vida familiares, a las cosas hermosas, a las raíces y símbolos propios, o a la familia o al pasado de la nación. Creía que a nadie se le debería hacer sacrificar su propio patrón de las relaciones imposibles de analizar —las experiencias emocionales o intelectuales centrales— de las que están compuestas las vidas humanas, para ofrecerlas, aunque fuese de modo temporal, por el bien de una solución artificiosa, deducida de premisas abstractas e impersonales, de alguna forma de vida derivada de una fuente extraña, impuesta a los hombres por medios artificiales y sentida como la aplicación mecánica de alguna regla general a una situación concreta para la cual no fue creada. Todo lo que Hess escribió o dijo hacia el fin de su vida descansa en el supuesto de que negar lo que uno íntimamente sabe que es verdad, violentar los hechos por cualquier motivo táctico o doctrinal, es a la vez degradante y condenado a la futilidad. Los fundamentos de sus creencias, tanto socialistas como sionistas, eran abiertamente morales. Estaba convencido, además, como cuestión de conocimiento empírico, de que las creencias morales desempeñan un papel fundamental en los asuntos humanos.

La moralidad socialista que con tanta sinceridad predicó, así como el tipo de nacionalismo que idealizó, han resultado ser, en conjunto, más duraderos y productivos de felicidad y libertad humanas que las soluciones «realistas» de sus rivales más maquiavélicos, tanto de la izquierda como de la derecha. Por esta razón hay que contarlo entre los profetas genuinos de nuestros días que predicaron mucho de original, verdadero y de primera importancia. Este es el título a la inmortalidad de «el rabino comunista», el amigo de Heine y Michelet, el hombre a quien Karl Marx, en sus raros momentos de muy buen humor, solía llamar «el asno Moses Hess».

X. BENJAMIN DISRAELI, KARL MARX Y LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD

I

Todos los judíos que tienen cierta conciencia de su identidad como tales están empapados de historia. Tienen recuerdos más antiguos, son conscientes de una continuidad como comunidad más prolongada que cualquier otra que haya sobrevivido. Los nexos que los unen han resultado más fuertes que las armas de sus perseguidores y sus detractores; y más que un arma mucho más insidiosa: la persuasión de sus propios hermanos judíos que a veces, con mucha sinceridad y habilidad, tratan de argumentar que esos nexos no son tan fuertes o tan peculiares como parecen, que los judíos solo están unidos por una religión común o un sufrimiento común; que sus diferencias son mayores que sus similitudes y, por lo tanto, que un modo de vida más ilustrado —liberal, racionalista, comunista, socialista— haría que se disolviesen pacíficamente como grupo dentro de su medio social y nacional, que cuando mucho su unidad podría no ser mayor que la de los unitarios, los budistas, los vegetarianos, o cualquier otro grupo de alcance mundial que comparte ciertas convicciones comunes, no siempre sostenidas con pasión. Si esto hubiera sido verdad no hubiese habido suficiente vitalidad ni suficiente deseo para vivir una vida común, para haber realizado la colonización de Palestina y, en última instancia, para haber hecho posible el Estado de Israel. Cualesquiera otros factores que pudieran

haber intervenido en esta amalgama única que, si no siempre los propios judíos, por lo menos el resto del mundo reconoce instantáneamente como el pueblo judío, la conciencia histórica —el sentido de continuidad con el pasado— figura entre los más poderosos.

Herzen, el revolucionario ruso del siglo XIX, dijo de su propio país que su fuerza no radicaba en la historia, de la cual no tenía mucho, sino en su geografía, en la extensión de su territorio, bárbaro pero vasto. Los judíos bien podrían decir que lo que les ha faltado siempre es geografía, suelo suficiente donde vivir y desarrollarse, pues historia han tenido, si acaso, hasta demasiada. El difunto Lewis Namier me contó una vez que cuando un espléndido par inglés le preguntó por qué él, un judío, se dedicaba a escribir historia inglesa, y no historia judía, replicó: «¡Derby! No *hay* historia judía moderna. Solo hay martirologio judío, y eso no me divierte mucho». Fue una respuesta típica de Namier, y sin duda la intención principal fue poner al torpe par en su sitio. Pero tiene algo de verdad. Los anales de los judíos, entre la destrucción del segundo templo y los tiempos relativamente recientes, son en gran medida un relato de persecuciones y martirio, debilidad y heroísmo, una ininterrumpida lucha contra peores obstáculos que los que cualquier otra comunidad humana haya tenido que enfrentar. Sin embargo, desde el punto de vista del historiador de los judíos, la tarea resulta relativamente más sencilla por el hecho de que la persecución sistemática y concertada, principalmente por parte de los cristianos, pero en cierto grado también por los musulmanes, empujaba a los judíos a los espacios confinados de los guetos, «asentamientos», y cosas por el estilo, con lo que su historia comunal se volvía dolorosamente fácil de identificar, describir y analizar. Ciertamente parece haber sido así en Europa, en todo caso hasta el siglo XVIII. Algunos judíos dejaron sus comunidades y vivieron entre gentiles; a veces aceptaban el bautismo, y en otras ocasiones practicaban su religión ancestral parcial o totalmente en secreto o, como Spinoza, eran herejes declarados, rechazados por su propia comunidad y tratados, en el mejor de los casos, con nervioso respeto por la sociedad más amplia en la que vivían, pero con la cual nunca llegaron a estar completamente identificados. No hubo muchos de estos. De aquí que la

cuestión de quién era o no era judío en el mundo antiguo, en la Edad Media, o durante el Renacimiento y su secuela, no es un grave problema histórico.

Si intentáramos una periodización aproximada de la historia judía, podríamos decir que hay, cuando menos, tres periodos principales: 1) mientras vivieron en su propia tierra, con colonias dispersas no muy vastamente en Asia Menor o el norte de África; 2) la diáspora medieval, durante la cual vivieron en grupos aislados y en la que por esta misma razón su destino, cuando menos en teoría, puede seguirse sin mucha dificultad; 3) después de la emancipación. Aquí se erigen ante los historiadores dificultades genuinas: ¿qué es y qué no es historia judía? ¿Quién pertenece a ella y quién no? La historia social, intelectual y religiosa de las comunidades orientales claramente forma parte de ella. Así ocurre con el «Asentamiento» ruso-polaco. ¿Pero qué decir de los judíos occidentales? ¿Es posible trazar la historia de sus instituciones como comunidad? En Inglaterra, donde su historia es una de las más afortunadas en este periodo, es poco dramática y de poco interés para aquellos que, como Namier, gustan del color, el movimiento y el juego de situaciones y personalidades complejas. Los periodos felices, como dice Hegel, son páginas en blanco en el volumen de la historia.

Pero ahora se presenta un problema: ¿la historia de individuos de origen judío, y aun de fe judía, es parte integrante de la historia judía? La mayor parte de los historiadores de los judíos mencionan figuras tales como, digamos, José de Naxos, o Spinoza, cuando los historiadores de Italia difícilmente incluirían a los cardenales Mazarino o Alberoni o a María de Medici como figuras de la historia italiana. Esto resulta plausible porque, hasta los tiempos modernos, casi no se presentan problemas serios de identificación: Plutarco no se enfrentó al problema de si era griego o romano; Josefo no tenía dudas sobre su identidad; Spinoza no se preguntó si era o no un verdadero holandés. La disolución de las corporaciones por parte de los Estados-nación europeos y su exigencia de total fidelidad alteró este panorama y llevó a conflictos de lealtad. Esta crisis comenzó para los judíos después que para sus vecinos; se hizo explícita cuando se abrieron las puertas de los guetos y los judíos comenzaron, tímidamente al principio y luego con creciente confianza y éxito, a mezclarse con sus prójimos,

ciudadanos de otras confesiones, y a compartir cada vez más su vida cotidiana, tanto pública como privada. ¿Dónde, en la historia reciente, debemos trazar la línea entre la historia de los judíos como tales y la historia de las sociedades mayores de las cuales fueron miembros? Todos estamos familiarizados con esas listas un tanto patéticas de contribuciones a la cultura general con que los apologistas de los judíos han tratado de recordar a sus detractores cuánto les debe la civilización cristiana. ¿Las vidas y los logros de Heine, Felix Mendelssohn, David Ricardo, son parte de la historia de los judíos? O, si estos quedan excluidos por haberse bautizado, ¿qué vamos a decir —para tomar al azar ejemplos del siglo XIX— de Lassalle, Meyerbeer, Pissarro, que no estaban bautizados pero que tenían lazos especiales con la vida institucional judía? No hablamos de Francis Bacon, John Stuart Mill o Russell como pensadores cristianos, por disidentes que fuesen; ¿deberíamos ver a Husserl, Bergson y Freud como pensadores judíos en algún sentido especial?

Esta cuestión plantea el antiguo problema, que se nos presenta tan directamente ahora, como resultado tanto del más espantoso genocidio de la historia como de la creación de un Estado judío: «¿qué es un judío?». ¿Cuál es su relación con el resto de la sociedad? ¿En qué sentido es y en qué sentido no es «su» sociedad? ¿Son las diferencias entre él y otros miembros de la sociedad análogas a otras diferencias, más familiares, que dividen clases, profesiones, iglesias y otros grupos sociales dentro de los que suelen verse como simples conjuntos sociales: estados, naciones, países?

Este problema se hizo particularmente agudo después de la Revolución francesa para aquellos que fueron liberados de la antigua prisión y salían a la luz del día, fuera del confinamiento de los guetos —o de lo que lo era de hecho, si no de nombre— del mundo occidental. La liberación fue relativamente súbita; no estaban preparados para los problemas del ajuste. Algunos retrocedieron ante la perspectiva de un mundo más vasto y extraño y prefirieron quedarse en las sombras del lugar de su confinamiento, más estrecho pero más familiar. Otros, los más ansiosos, los más ambiciosos, más idealistas y optimistas, fueron hacia la luz con apasionadas esperanzas. Algunos se asimilaron con buen éxito a sus nuevos hermanos, cambiaron de fe, o en todo caso de hábitos, evidentemente sin mayor dolor ni desgaste

espiritual, como Sampson Gideon, el banquero de la Inglaterra del siglo XVIII, cuyo nombre está prácticamente olvidado hoy; como el economista David Ricardo o esos eminentes banqueros y constructores de ferrocarriles, los discípulos sefarditas de Saint-Simon. Otros, por una variedad de razones, pero frecuentemente por causas psicológicas —por alguna cualidad irrenunciable de su temperamento— a veces contra su voluntad consciente, se sintieron incapaces de asimilarse, de alcanzar ese grado de ajuste que deben lograr quienes buscan alterar radicalmente sus hábitos, y terminan sin ser ni blancos ni negros, lejos de una ribera y sin alcanzar la otra, torturados pero sin capacidad de ceder, figuras un tanto atormentadas, complicadas, que flotan a mitad de la corriente o, para cambiar la metáfora, vagan por una tierra de nadie, sujetos a oleadas de lástima por sí mismos, de arrogancia agresiva, de exagerado orgullo por los atributos mismos que los apartan de sus prójimos; con ataques alternos de desprecio y odio por sí mismos, sintiéndose objetos de desprecio o antipatía de esos mismos miembros de la nueva sociedad cuyo reconocimiento y respeto más buscaban. Esta es una condición conocida de todas las personas que se ven forzadas dentro de una cultura ajena, y de ninguna manera exclusiva de los judíos; es una neurosis bien conocida en una era de nacionalismo en la cual la autoidentificación con el grupo dominante se hace supremamente importante pero, en algunos individuos, anormalmente difícil. Cualquiera que lea, por ejemplo, las cartas de Ferruccio Busoni, el músico medio italiano, medio judío alemán, se dará cuenta de que su vida fue destrozada por esas tensiones. La exagerada violencia del estilo y la opinión de Hilaire Belloc se puede remontar hasta su insegura posición en la sociedad inglesa, que no le pasaba desapercibida. Hay una gran cantidad de figuras menos conocidas que pertenecen a la que en Estados Unidos llaman grupos «con guión»,^[1] inmigrantes recientes no totalmente integrados a la nueva vida de una tierra extraña. Pero los ejemplos más vívidos de este malestar se pueden hallar entre los más famosos y dotados de todas las tribus de hombres errantes, los judíos de Occidente que perdieron la estructura de apoyo de la disciplina rigurosa de su fe y soportaron el enfrentamiento con un mundo nuevo y de ninguna manera amigable, maravilloso pero peligroso, en el que cualquier paso

desafortunado podía ser fatal, pero cuyas recompensas eran correspondientemente grandes, donde la ignorancia, la ansiedad, la ambición, el peligro, la esperanza, el temor... todo alimentaba la imaginación. La ansiedad extrema para integrarse a una herencia que obviamente no es propia puede ser aniquiladora, conducir a un deseo ansioso de aceptación inmediata, de las esperanzas vividas y luego traicionadas; al amor no correspondido, la frustración, el resentimiento, la amargura que, aunque aguzan las percepciones, como el grano de arena en la ostra causan sufrimientos de los cuales puede brotar a veces la perla del genio.

Tal fue el destino de la primera generación de judíos talentosos y ambiciosos que buscaron admisión en el mundo exterior. Todos conocen la historia de Ludwig Börne y Enrique Heine,^[2] a quienes su anómala situación llegó a convertírseles en obsesión. Mientras más insistían en que eran alemanes, verdaderos herederos de la cultura alemana, preocupados solo por los valores alemanes o, en todo caso, por llevar los frutos de la Ilustración a sus compatriotas, menos alemanes parecían ser a los mismos alemanes. La búsqueda de seguridad parece, para los que están seguros, un síntoma de anormalidad, y frecuentemente los irrita. Personajes menos temperamentales y más tranquilos entre los judíos se deslizaron sin ser advertidos por las puertas del mundo europeo. Sus hijos se mezclaron pacífica y naturalmente con sus habitantes. Los espíritus más audaces golpeaban las puertas, atraían una atención poco deseada, fueron admitidos a regañadientes y nunca llegaron a sentirse verdaderamente cómodos en su nuevo ambiente. Recurrieron a diversos expedientes para seguir adelante, para triunfar sobre sus limitaciones, para convencer a los otros de su buena fe, de su lealtad, de su genio, de su capacidad para ser parte del club. Mientras más protestaban, más pruebas proporcionaban de la naturaleza del problema que constituían y de las dificultades de cualquier solución simple.

En este ensayo me ocupo de dos representantes cardinales de este peculiar predicamento histórico y psicológico. Para llegar a mi moraleja he elegido a dos hombres, ambos famosos, influyentes, excepcionalmente bien dotados. Uno y otro difieren muchísimo en aspectos muy obvios; sin

embargo comparten las cualidades particulares que cito antes y estuvieron involucrados en una situación común.

Herder, el filósofo alemán de la historia, fue el primero que atrajo gran atención a la proposición de que entre las necesidades humanas elementales —tan básica como la de alimento, refugio, seguridad, procreación, comunicación— está la de pertenecer a un grupo particular, unido por algunos lazos comunes, especialmente lenguaje, recuerdos colectivos, vida continua sobre el mismo suelo, a lo cual algunos añadían ciertas características de lo que hemos oído mucho en nuestro tiempo: raza, sangre, religión, sentido de una misión común y cosas parecidas. Por mucho que podamos deplorar las espantosas consecuencias de la exageración o perversión de lo que en Herder era una doctrina pacífica y humanitaria, no puede haber duda de que el mundo que sucedió en Europa a la Revolución francesa estuvo dominado por el principio de la cohesión consciente y de la emergencia de grupos hasta entonces relativamente suprimidos —nacionales, sociales, religiosos, políticos—. En esa época de solidaridad autoconsciente de las naciones, de minorías étnicas y lingüísticas, de clases, partidos, órdenes sociales, la cuestión del grupo al que pertenecía un individuo, en el que se sintiera naturalmente como en casa, se fue volviendo cada vez más importante. Los judíos fueron emancipados bajo la gran bandera del humanismo, la igualdad, la tolerancia, el internacionalismo, las ideas ilustradas en nombre de las cuales los hombres se levantaban contra reyes y sacerdotes, contra la ignorancia y los privilegios. Sin embargo, como descubren todos los estudiosos de la historia, la revolución y las guerras que siguieron desencadenaron las fuerzas agresivas de naciones, clases, movimientos e individuos sumergidos. La Europa a la cual eran admitidas las víctimas de la injusticia y la iniquidad era un mundo cada vez más dominado por las luchas violentas de grupos hasta entonces suprimidos en pos de libertad y autodeterminación, por el nacionalismo, la competencia feroz por la posición social, el poder, la adquisición. Naturalmente, el deseo de integrarse de la minoría más discriminada que haya habido en la historia, ser una con los miembros respetados de la humanidad, fue abrumador. El gran apóstol del siglo XVIII para la educación secular de los judíos, Moisés Mendelssohn, había querido que alcanzaran el nivel social, educativo y

cultural de sus vecinos, que fuesen como los demás. El hecho de que uno de sus hijos y ambas hijas se hicieran cristianos no es del todo sorprendente; lo que no está muy claro es cuánto creían de la doctrina cristiana. Lo que es evidente es que deseaban ser uno con la parte envidiable de la humanidad, la sección superior, civilizada, liberada. La unidad cultural y política, la solidaridad nacional, llamada «orgánica», estaban entre las consignas del día. Algunos de los que estaban al margen de este proceso lo veían a veces como bañado en una luz dorada. Es bien conocido el fenómeno psicológico de que los que están fuera tienden a idealizar la tierra que está más allá de la frontera desde la cual la contemplan. Los que nacen en la sólida seguridad de una sociedad establecida, son miembros totales de ella y la ven como su espacio natural, tienden a poseer un sentido más fuerte de la realidad social, a ver la vida pública con una perspectiva razonablemente justa, sin necesidad de escapar hacia fantasías políticas o invenciones románticas. Esta tendencia a la idealización es mucho más frecuente entre aquellos que pertenecen a minorías que están, en cierto grado, excluidas de participar en la vida central de la comunidad, que pueden desarrollar ya sea un exagerado resentimiento o desprecio hacia la mayoría dominante, o también una admiración intensísima y hasta adoración por ella y, a veces, una combinación de ambas, que conduce tanto a ideas extrañas como a la distorsión neurótica de los hechos, nacida de una sensibilidad sobreexcitada.

Esta situación se advierte con frecuencia en los líderes políticos provenientes de fuera de la sociedad que dirigen o, en todo caso, de sus márgenes, de sus orillas. La visión que Napoleón tenía de Francia no era la de un francés; Gambetta llegó del entonces lejano sur, Stalin era georgiano, Hitler austriaco, Kipling llegó de la India, De Valera era solo medio irlandés, Rosenberg venía de Estonia, Theodor Herzl y Jabotinsky, al igual que Trotski, de los márgenes asimilados del mundo judío; todos ellos eran hombres de una visión ardiente, ya fuera noble o degradada, idealista o pervertida, que había tenido sus orígenes en heridas infligidas a su amor propio y a su agraviada conciencia nacional, porque vivían cerca de las fronteras de la nación, donde la presión de otras sociedades, de civilizaciones extranjeras, era más fuerte. Hugh Trevor-Roper ha advertido

atinadamente que los nacionalismos más fanáticos aparecen en centros donde las nacionalidades y culturas se mezclan, donde la fricción es más fuerte; por ejemplo, Viena, a la cual podrían añadirse las provincias bálticas que formaron a Herder, el independiente ducado de Saboya donde nació y creció De Maistre, el padre del chovinismo francés, o Lorena, en el caso de Barres o De Gaulle. En esas provincias exteriores se genera y crece fervientemente la visión ideal del pueblo o de la nación tal como debería ser, como se la ve con los ojos de la fe, cualesquiera que sean los hechos reales.

Por lo tanto no es sorprendente encontrar este mismo proceso en el caso de los miembros recién emancipados de una comunidad que, tras haber sido una minoría en todas partes, anhela identificarse con la mayoría, hombres que veían finalmente reconocidos sus ensueños, que recibían igualdad y estatus o que, en el caso de los temperamentos más apasionados, se consideraban elevados de la posición de esclavos liberados a la de amos que determinan el destino de otros. Pero aun si la imaginación de tales miembros de grupos excluidos no alcanzaba este fervor, todos buscaban la liberación de su estatus anómalo y frecuentemente inferior. Esto tendía a adoptar dos formas: demandas conscientes de igualdad o superioridad, luchas por la autodeterminación e independencia por parte de naciones sumergidas, por la conquista y la gloria por parte de imperios nacies, por el reconocimiento social o económico o el dominio de las clases militantes, comunidades religiosas, iglesias y otros grupos humanos. Esa era una forma. La historia del nacionalismo, del socialismo, de los movimientos clericales o anticlericales, del imperialismo, militarismo, fascismo, conflictos raciales, etc., nos es hoy más que familiar.

Pero hay otra forma de esta ansia de reconocimiento, y consiste en el esfuerzo por escapar de la debilidad y la humillación de un grupo social deprimido o herido mediante la identificación con algún otro grupo o movimiento que está libre de los defectos de la propia condición original; consiste en un intento por adquirir una nueva personalidad y lo que la acompaña, nuevos trajes, nuevos valores, nueva armadura que no oprima las viejas heridas, que cubra las viejas cicatrices dejadas por las cadenas que uno usó como esclavo. Este es, sin duda, el sentido de los ejércitos, la

disciplina, los uniformes. Los hombres que se sienten perdidos e indefensos en su condición original se transforman en combatientes bravos y disciplinados cuando se les da una causa flamante por la cual luchar, sobre todo si se la puede relacionar históricamente con glorias pasadas, reales o imaginarias. Los irlandeses, desmoralizados en la Irlanda conquistada, lucharon magníficamente en el ejército norteamericano o británico. Los bohemios, aplastados por Austria, llevaron a cabo proezas de valor en la Legión Checa. Theodor Herzl sabía lo que hacía cuando hizo que sus desconcertados seguidores en el Primer Congreso sionista usaran el traje más formal posible, para estar a la altura de la dignidad y la grandeza histórica de la ocasión, una ocasión que habría de conducir a la metamorfosis espiritual y material de una colección de individuos desorganizados hacia un movimiento nacional. La exigencia de formalidad de Herzl fue vista por los más incrédulos delegados de Europa Oriental, incluyendo a Weizmann, con escepticismo e ironía mal disimulados. A su debido tiempo Weizmann reconoció su error. Adquirir una nueva personalidad, despojarse de los emblemas de servidumbre o inferioridad, y revestirse de atuendo e insignias, adquirir gestos y hábitos y estilo de vida de hombres libres, era el anhelo natural de un buen número de miembros de los grupos hasta entonces oprimidos, de pie en el umbral —en todo caso era lo que esperaban— de una nueva vida de igualdad, dignidad y una carrera abierta para su talento frustrado. Tal fue la nueva esperanza que las victorias de Napoleón dieron a los judíos de Renania, una gran tormenta que derribaba las antiguas prohibiciones feudales, destruyendo los guetos, elevando a sus habitantes a su plena estatura de seres humanos; un nuevo principio que Heine, que lo vivió, medio celebró, medio ridiculizó, como lo hacía con todo. Los vientos del cambio, desatados por los acontecimientos exteriores, comenzaron a soplar también en Inglaterra. La peculiaridad psicológica de esta situación es la que me gustaría ilustrar con las reacciones de dos hombres muy disímiles, Benjamin Disraeli y Karl Marx.

II

Al principio, el contraste entre ellos puede parecer muy marcado. El primero es una figura un tanto fantástica, oportunista ambicioso, aventurero social y político, llamativo, exagerado en el vestir, epítome del dandismo y la artificialidad: anillos en las manos enguantadas, cuidados ricitos que caían sobre sus rasgos pálidos y exóticos, chalecos de fantasía; una elocuencia barroca, epigramas, malicia, halagos y deslumbrantes talentos sociales y políticos, admirado pero con desconfianza, temido y aborrecido por algunos; un flautista de Hamelin que encabezaba una divertida colección de duques, condes, sólidos caballeros del campo y fornidos granjeros, uno de los fenómenos extraños y más fantásticos de todo el siglo XIX. Y por el otro lado un severo y paupérrimo panfletista subversivo, un exiliado amargo, solitario y fanático que lanzaba imprecaciones contra los ricos y los poderosos, conspirador implacable que preparaba la condena de la maldita clase de explotadores y enemigos de los obreros; que laboraba, decidido y solitario, en el Museo Británico, y que con su pluma causó en el mundo una transformación más grande que cualquier hombre de Estado, soldado u hombre de acción. Y sin embargo hay un cierto paralelismo sobre el que me gustaría llamar la atención.

Sus orígenes no fueron del todo diferentes; ninguno de los dos tuvo ancestros célebres. La familia de Disraeli parece haber llegado de Italia y antes, si se acepta la plausible conjetura de Cecil Roth, del Levante. Por lo que toca a Karl Marx, sus antepasados, por ambos lados de la familia, fueron rabinos alemanes, húngaros y polacos. Su abuelo y su bisabuelo paternos fueron rabinos en su nativa ciudad de Tréveris. El padre de Karl Marx fue hijo del rabino Meier Halevy Marx, o Marx Levi, que se casó con la hija de Moisés Lwow. El padre de Moisés Lwow, Herschel Lwow, fue nombrado rabino de Tréveris en 1723, y descendía de rabinos de la ciudad polaca cuyo nombre llevaba; otros ancestros fueron rabinos en Padua, Cracovia y Maguncia. El más antiguo antepasado localizable de Karl emigró de Italia a Alemania a principios del siglo XV. Su abuelo materno se fue de Hungría a Holanda, donde llegó a ser rabino de Nimega. Una hija

suya se casó con Herschel Marx, padre de Karl; la otra con un banquero llamado Philips, abuelo del fundador de la empresa eléctrica que ha crecido actualmente hasta hacerse mundial. En ambos casos las familias se beneficiaron socialmente de las oportunidades ofrecidas por la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII.

También hay cierta similitud psicológica entre los padres de estos dos hombres de tan gran talento, aunque tal vez de manera desigual. Isaac D'Israeli, que se rehusó a entrar a la carrera comercial que deseaba para él su padre Benjamin, era según todos los informes un hombre de letras poco importante, gentil y amable, amante de los libros, modesto compilador de entretenidas misceláneas de anécdotas y curiosidades literarias inglesas. Era un hombre sin pretensiones, de buen natural, y por estas características, más que por su distinción literaria, se ganó el padrinazgo de eminentes hombres de letras —Scott, Lockhart, Byron, Samuel Rogers—, así como la amistad del editor John Murray II, y llegó a ser una figura bien vista por la sociedad literaria del Londres de su tiempo. Afable anfitrión, casi un caballero rural, [3] tory ilustrado con pasión por Carlos I, lo irritaban las reiteradas demandas de que desempeñara actividades administrativas en la sinagoga sefardita de Londres; la abandonó sin pesar, así como a la comunidad judía. Parece haber estado lejos de sentir una fe apasionada. Probablemente se trataba de un deísta del siglo XVIII, ni particularmente satisfecho ni insatisfecho de haber nacido judío. Era un hombre tolerante que no se molestaba con problemas espirituales, estado mental que compartía con buen número de agnósticos liberales de su civilizada época y medio. Su amigo Sharon Turner lo convenció de que bautizara a sus hijos; lo hizo, como muchas personas similares lo han hecho desde entonces, para dejarles una senda más fácil en el mundo, sin embarazosas cargas que, en cualquier caso, no veía buena razón para soportar ni para hacer que otros llevaran. Su hijo Benjamin fue bautizado en 1817. En el mismo año Herschel Marx, padre de Karl, fue recibido en la Iglesia luterana y bautizado como Heinrich. Igual que Isaac D'Israeli, el viejo Marx venía de una familia ortodoxa —su padre y su hermano, después de todo, fueron rabinos de Tréveris— pero también había sido educado con las obras de Voltaire y Rousseau, escritores anticlericales. Tenía 34 o 35 años cuando la

restauración del gobierno prusiano en Renania, después de la derrota de Napoleón, puso obstáculos al empleo de judíos como abogados. Dado que deseaba continuar su carrera, evidentemente hacía mucho había perdido su fe judía, y probablemente veía al protestantismo oficial como algo no muy diferente del vago deísmo de muchos de los fundadores de la Ilustración, él también cruzó sin dolor la frontera y bautizó a Karl y a sus otros hijos en agosto de 1824. Amable, respetuoso de la autoridad, ansioso de agradar, deseó quedar bien con sus conciudadanos. Adoraba a Karl y, preocupado por su carácter testarudo, estaba ansioso de que pudiera seguir una carrera de éxito sin irritar a personas importantes. Amable, tímido, ansioso de hacer lo debido, era un modelo de ciudadano prusiano, como Isaac D'Israeli era el modelo de uno británico. Ambos padres, tranquilos, de clase media, dieron al mundo hijos impulsados por un dinamismo interno lejano de su propia constitución; apasionados, imperiosos, con temperamento ardiente, voluntad inflexible y considerable desprecio por la mayor parte de los seres humanos que los rodeaban; determinados a ser y a hacer algo, con sus estilos muy diferentes, lograron esta ambición. En ambos casos nexos de afecto unieron a hijo y padre. Benjamin Disraeli siempre habló en los más conmovedores términos de Isaac; Karl Marx llevó toda su vida con él un retrato de su padre; de nadie fue nunca tan íntimo, ni siquiera de Engels. La famosa carta que le escribió a su padre en noviembre de 1837, cuando tenía 19 años, es la más completa, seguramente la única autorrevelación que tenemos de él. Ambos vieron a sus madres con relativa indiferencia. Lo que esto muestra de uno y otro lo dejó a la consideración de los psicólogos.

Pese a lo profundamente que Marx y Disraeli diferían en perspectiva tanto como en circunstancias y temperamento, es evidente que tenían algo en común: por encima de todo ambos tenían un apasionado deseo de dominar su sociedad. Marx quería alterarla, Disraeli ser aceptado por ella y dirigirla. Ambos escribieron en su juventud fantasías extravagantes, románticas; ambos, cada uno a su modo, se volvieron contra el medio dentro del cual habían nacido; ambos descubrieron al proletariado como víctima de este; Marx lo veía como el portador de la revolución; Disraeli como un objeto de preocupación para las clases terratenientes y aliado de estas contra la burguesía.^[4]

La doctrina cristiana fue rechazada por Marx muy temprano en su vida, por la época en que era estudiante universitario. Pero para Disraeli era importante. No mostró el menor cinismo acerca de la religión en general ni acerca del cristianismo en particular. Toda su vida parece haber creído en un cristianismo propio, casi místico, un tanto literario, una religión profundamente matizada por un sentido de continuidad histórica y una fe santificada por la tradición que Burke y Coleridge habían hecho tanto para revigorizar. A pesar de todo esto, desde luego, lo consideraban judío, y más o menos siempre se pensaba a sí mismo como tal. En apariencia o aspecto era tan poco un inglés medio como un alemán medio era Marx. Ambos eran ajenos, ambos tomaron medidas para librarse de la desventaja de su origen; Disraeli tomó una senda, Marx otra.

La posición de Disraeli era totalmente ambivalente. No era inglés en el sentido ordinario, esto era claro; ¿qué era entonces? Otros no tenían que contestar esta pregunta. Para ellos era un ser raro, un ente anómalo, un objeto de admiración o desdén, envidia o ridículo; se lo encontraba irresistiblemente atractivo o vulgarmente exhibicionista; «el judío *d'esprit*»: como se lo conocía en ciertos círculos de Londres en la primera mitad del siglo. Pero él era un problema para él mismo. Si quería ser efectivo —y no ocultaba la intensa ambición que lo impulsaba— debía encontrar su lugar en una sociedad como la inglesa, tan abrumada por su sentido de clase y, a despecho de la rápida transformación social producida por la revolución industrial, aún muy jerarquizada. ¿Qué era él? ¿Qué interés, clase, estructura social representaba? Podía flotar como un diletante literario divertido y exótico, el autor de *Vivian Grey*, un *roman-à-clef*, chispeante e irónico, sobre la sociedad londinense de su tiempo. Comenzó como alguien ajeno, un precursor de Oscar Wilde, Proust, Evelyn Waugh, fascinado por la aristocracia, en parte enamorado de ella, en parte burlón de la misma, un entretenido artista joven, el inventor de la novela política, un charlista y comensal brillante, al que los hombres veían como un sinvergüenza y que las mujeres hallaban atractivo; en ese mundo fácil pudo continuar sin identificarse con ningún segmento particular de la sociedad, un observador externo frío, cuyo sentido de la perspectiva le llegó de su misma distancia del material de su arte. Pero esto no le resultaba suficiente. Quería poder y

quería que aquellos que estaban adentro lo reconociesen como a uno de ellos, cuando menos como a un igual, si no como a un superior. De aquí la necesidad psicológica de establecer una identidad que le asegurase reconocimiento, una identidad que le permitiría desarrollar libremente sus capacidades hasta su máximo nivel. Y a su debido momento se creó una personalidad, cuando menos en su propia imaginación. Observaba ante sí una sociedad de aristócratas, libres, arrogantes y poderosos, que, por perspicazmente que los entendiera, veía desconcertado como todo un mundo rico y maravilloso. Sus novelas dejan ver esto muy claramente. Un hombre puede no ser sincero en sus discursos políticos o en sus cartas, pero sus obras de arte son él mismo y revelan dónde están sus verdaderos valores. Disraeli no se abocó a conquistar este mundo solo porque era políticamente importante. Tal vez el nuevo orden de manufactureros y técnicos, la todavía creciente clase media que estaba creando la riqueza de Inglaterra era, como él bien sabía, más importante en términos de poder presente y futuro. Pero estaba desesperanzadamente fascinado por la aristocracia como clase y como principio. Quería su reconocimiento, la admiraba, y en su representación deseaba gobernar el universo; la describe con la más amorosa devoción, hasta cuando emplea malicia e ironía.

Disraeli siempre se sintió atraído por la parte no racional de la vida. Era un genuino romántico, no solo por la extravagancia y la exuberancia de sus obras, las posiciones que adoptó y las muchas vanidades de su vida privada y política, todo lo cual podría verse como relativamente superficial. Fue un romántico en un sentido más profundo, porque creía que las verdaderas fuerzas que gobernaban la vida de los individuos y las sociedades no eran inteligibles para la razón analítica ni codificables por ninguna clase de investigación científica sistemática, sino que eran únicas, misteriosas, oscuras e intangibles, fuera del alcance de la razón. Creía profundamente en la vasta influencia de los individuos superiores, los hombres de genio que se elevaban por sobre las cabezas de la multitud, amos de los destinos de las naciones. Creía en los héroes no menos que su detractor, Carlyle. Despreciaba la igualdad, la mediocridad y al hombre común. Veía la historia como el relato de las conspiraciones de hombres de oculto poder, y le deleitaba la idea. El utilitarismo, la observación sobria, la

experimentación, el razonamiento matemático, el racionalismo, el sentido común, los asombrosos logros y construcciones de la razón científica —la verdadera gloria de la humanidad desde el siglo XVII—, no representaban casi nada para él. Su desprecio por Bentham o Mill no estaba estimulado por el hecho de que él fuera conservador y ellos no; estaba enraizado en su particular visión que hacía que los valores de aquellos le parecieran aburridos y vulgares como, digamos, los valores de Bertrand Russell a T. S. Eliot (otro *tory* «ajeno»). Tenía la apasionada convicción de que la intuición y la imaginación eran enormemente superiores a la razón y el método. Creía en el temperamento, la sangre, la raza, los inexplicables saltos del genio. Era un antirracionalista total. Arte, amor, pasión, los elementos místicos de la religión, significaban más para él que los ferrocarriles y los descubrimientos transformadores de las ciencias naturales, o el poderío industrial de Inglaterra, o el mejoramiento social, o cualquier verdad obtenida mediante medida, estadística, deducción. Un hombre con esta visión, que permaneció inalterada desde el principio hasta el fin de sus días, no podía sino deslumbrarse por la aristocracia, al igual que Balzac, Wilde o Proust, al igual, sin duda, que otros muchos jóvenes sensibles, imaginativos, agobiados por la inferioridad de su origen plebeyo o de clase media, cuando se pusieron en contacto con lo que parecía, y tal vez era, un mundo más libre, más alegre, más confiado.

Dadas estas características, y su abrumador deseo de entrar en esa sociedad estimulante y desempeñar un gran papel en ella, Disraeli dio rienda libre a su fantasía, no conscientemente, de hecho, pero sí con gran apasionamiento. Llegó a verse muy por encima de la multitud —las clases medias y bajas—, las masas de hombres de visión limitada; pues él no era de esos, sino una figura brillante y de elevada cuna. ¿Cómo? Pues porque era miembro de una élite, una raza antigua que había dado al mundo sus más preciosas posesiones: religión, leyes, instituciones sociales, sus libros sagrados y finalmente a su Divino Salvador, que terminó la obra del gran legislador Moisés; su propia familia estaba entre las más nobles y orgullosas de la antigua raza. La raza era ciertamente antigua; de sus ancestros, en 1849, en la edición de las obras de su padre, Disraeli refirió a sus lectores:

Mi abuelo... era un italiano descendiente de una de aquellas familias hebreas a las que la Inquisición forzó a emigrar de la península española a finales del siglo XV, y que halló refugio en los territorios más tolerantes de la República Veneciana. Sus antepasados abandonaron su apellido godo... y gracias al Dios de Jacob que los había sostenido a través de pruebas sin precedentes y los había protegido de peligros inauditos, asumieron el nombre de disraeli, un nombre que nunca llevó antes, ni desde entonces, ninguna otra familia, de manera que su raza pudiera ser para siempre reconocida. Tranquilos, sin ser molestados, florecieron como mercaderes durante más de dos siglos bajo la protección del León de San Marcos...

[5] y así por el estilo. Al parecer no hay nada de verdad en ello. Lucien Wol[6] y Cecil Roth[7] lo negaron todo, y lord Blake, en su admirable biografía, acepta sus hallazgos.[8] Probablemente es pura ficción. No hay pruebas de que la familia de Disraeli proviniera de España, ni de que se hubieran asentado en Venecia; su abuelo llegó a Inglaterra de los estados papales, de Cento, cerca de Ferrara, y dos parientes pobres de Disraeli, contemporáneos suyos, vivían en el gueto veneciano, pero eso es todo. No hay registros de ningún D'Israeli anterior en España o en Venecia. Ni la bien conocida familia De Lara, de quien se declaraba pariente, tenía relación con él; y así, me temo, pasa con todo. Pero evidentemente llegó a convencerse de todo ello, y eso lo alentó. La realidad era demasiado embarazosa; necesitaba un papel que interpretar; de otra manera no podía actuar. Fue el actor más brillante de su época, y si no hubiera medio creído en la realidad de su propia invención difícilmente podría haber montado la escena en público. En su carácter de miembro de la aristocracia encabezó a los duques y barones contra los manufactureros y los benthamitas. Sus opositores, y algunos observadores posteriores, pensaban que no era más que un impostor hábil y cínico. Pero eso está muy lejos de ser toda la verdad. Sin duda inventó, pero, como ocurre con los hombres imaginativos, estaba convencido en gran medida de sus propias invenciones. Sus logros y su ascendiente no se entienden de otra manera. Fue un actor, y se hizo uno con su acto; la máscara llegó a ser una de sus características; la segunda naturaleza remplazó a la primera; de otra manera sus gestos hubieran sido huecos, y al final no hubiera engañado a nadie. Sin embargo, pese todo el artificio y la retórica y los aires exóticos, convencía, porque se había convencido a sí mismo: sus ideas, sus ideales políticos, sus opiniones

religiosas, pudieron haber parecido, tanto entonces como después, de oropel, teatrales y aun perversas, pero no eran falsas. Disraeli era un aventurero y un exhibicionista, mas no fue, ni en política ni en religión, cínico o hipócrita.

Aquí hay un enigma. Aunque el partido *tory*, después de haber sido escindido por Peel por el rechazo de las *corn laws*,^[*] necesitaba un hombre más inteligente para restaurar su destino, dado que no estaba muy bien dotado de hombres capaces («los conservadores [son] el partido más estúpido»,^[9] dijo John Stuart Mill; y cuando se le atacó por esto observó: «Nunca quise decir que los conservadores son generalmente estúpidos. Quise decir que la gente estúpida es generalmente conservadora»),^[10] y aunque la nobleza rural y los duques, y hasta los fornidos granjeros, pensaron que necesitaban a este hechicero de aspecto oriental para que los salvara de locuras y errores, el hecho de que se convirtiera en su indiscutible líder, de que lograra la asombrosa simbiosis con hombres tan absolutamente diferentes de él, que tenían todos los prejuicios posibles contra lo que él era y apoyaba, no podría explicarse a menos que él creyera verdaderamente que había sido llamado para ser el campeón de la causa de aquellos, que creyera en verdad en sus atributos, que los idealizara como algo muy superior a las cualidades e intereses representados por los *whigs* y los radicales con los cuales había principiado su vida. Y más aún. Los asociados políticos más íntimos de sus años medios fueron esos miembros de la Joven Inglaterra que creían profundamente en una sociedad nacional orgánica, en los deberes de los terratenientes aristocráticos hacia sus dependientes, en la restauración de un orden cristiano neofeudal, jóvenes que sentían horror por el industrialismo y deseos de restaurar la trama desgarrada de la fe y la comunidad, con sentido de dedicación social, espíritu de lealtad y deber dirigidos contra el individualismo helado y el interés personal de los fabricantes y tenderos, y de la sociedad de mercado que Carlyle y Ruskin, Kingsley y William Morris denunciaron con igual furia, a despecho de todas sus profundas diferencias. ¿Cómo pudieron precisamente estos jóvenes nobles profundamente serios y cristianos, sensibles, melindrosos, no solo aceptar como uno de ellos mismos sino seguir fielmente como su líder a un inteligente manipulador levantino, una

especie de *condottiere*, mercenario por contrato, sin principios ni ideales, esa especie de duende sin alma que muestran de vez en cuando biógrafos e historiadores? Como una figura diabólica, falsa hasta la médula, oponente mortal de todo lo que es recto y bueno, fue, por ejemplo, como lo vieron Gladstone o el duque de Argyll. Es la sierpe a la que lord John Manners y lord George Bentinck abrigaron en su pecho; a la que siguieron, pese a las advertencias paternas, estos jóvenes lores *tories*, que nunca se arrepintieron de su fidelidad hacia él.

Pero no es necesario quebrarse la cabeza demasiado por esto. Las novelas de Disraeli nos proporcionan todas las pruebas necesarias para mostrar que su fe en la aristocracia, la raza, el genio, su aborrecimiento por la explotación industrial, su fe en la sangre y el suelo (antes de que estas palabras hubieran sido degradadas por el uso que de ellas hicieron insanos nacionalistas alemanes), su adorada devoción a la historia, la tierra, la continuidad que crea la distinción, las antiguas instituciones, pese a lo irracional, fantasioso, reaccionario que todo esto pudiera ser, era, en todo caso, genuino. Este fue el material con el cual su propia imaginación histórica, o seudohistórica, construyó la personalidad con que se manifestó a Inglaterra y al mundo. A diferencia de algunos de los judíos asimilados de su tiempo, bautizados o no, no atentó contra lo que sentía era él mismo. Nadie puede dejar de ver que se enorgullecía casi con demasiada insistencia de sus orígenes judíos y los mencionaba a la menor oportunidad, con algún riesgo para su carrera política y a despecho de su cristianismo excéntrico pero genuino. Sin duda el hecho de que hubiera nacido judío representó un obstáculo a su carrera; lo dominó convirtiéndolo en una tremenda declaración de noble cuna. Tenía que hacerlo para sentir que se llevaba en términos de igualdad con los dirigentes del país adoptivo de su familia, que tan profundamente veneraba. De aquí las extraordinarias fantasías de sus novelas.

Es claro que en la escuela fue, o casi llegó a ser, ridiculizado y perseguido. El famoso pasaje de su primera novela, *Vivian Grey*, en el que el conserje de la escuela habla del héroe, que es él mismo, como de un «extranjero sedicioso»^[11] (no ocultaba que sus novelas eran en buena medida autobiográficas) nos da la clave.

Los llamaban mis hermanos, pero Natura desmentía la reiterada aserción. No había similitud entre nosotros. Sus ojos azules, sus cabellos de lino y sus blancos rostros clamaban que no había parentesco con mi aspecto veneciano. A donde fuera miraba en derredor y observaba una raza diferente de la mía. No había simpatía entre mi apariencia y el rígido clima al cual había sido traído a vivir.

Este es un pasaje de *Contarini Fleming*^[12] y habla por sí mismo. ¿Cómo iba a desquitarse de esta gente? Pues ratificando y volviendo a ratificar su verdadero origen: ¿quiénes son esos que se colocan por encima de él? Los describe como «Una tropa de caballeros normandos cuyos padres fueron destructores piratas bálticos».

¿Era entonces esta población mezclada de sajones y normandos, entre los cuales había visto por primera vez la luz, de sangre más pura que la de él? Oh, no, él era descendiente en línea directa de una de las más antiguas razas del mundo, de esa raza beduina rígidamente separada y sin mezcla que había desarrollado una elevada civilización en una época en que los habitantes de Inglaterra andaban medio desnudos y comiendo bellotas en sus bosques. Él era de sangre pura y sin embargo, extraño es decirlo, veían a su raza como una casta inferior, y aun así habían adoptado la mayor parte de sus leyes y muchas de sus costumbres, que constituían la peculiaridad de esta casta en su patria árabe. Se habían apropiado de toda la religión y toda la literatura de su padre.

La herencia de los judíos era la base de toda la sociedad civilizada posterior. Reverenciaban la literatura, el *sabat*, la historia sagrada del pueblo judío, sus himnos, lamentos y alabanzas, y, por último, «al hijo de una mujer judía como su Dios. Sin embargo, aun así los excluían con desdén de su sociedad y su parlamento, como si los judíos fueran la escoria de la tierra, esa raza a la que debían sus festividades, sus salmos, su semicivilización, su religión y su Dios. Se devanaba los sesos».

No necesito repetir aquí todos los pasajes citados por los muchos biógrafos de Disraeli, en especial los judíos, de aquellos estallidos líricos en los que habla de los antiguos hebreos y de los judíos en general. En su primera fantasía, *The Wondrous Tale of Alroy*, el héroe restaura a los judíos en su antigua tierra, conquista toda el Asia Menor y por último perece de manera gloriosa. En *Coningsby*, la misteriosa y omnipotente figura de Sidonia, benévolo, poderoso, casi omnisciente, es un representante de la «pura casta judía»^[13] que hace primos a los árabes y a los judíos, y lleva a

Disraeli a describir a los árabes como simples «judíos a caballo»^[14]. Sidonia explica que los judíos han triunfado sobre el tiempo y las persecuciones por su sangre caucásica^[15] y las sabias leyes que los segregaron de razas inferiores^[16]. Los compara favorablemente con «algunos francos de nariz aplastada, bullangueros y henchidos de vanidad (una raza engendrada tal vez en los pantanos de alguna floresta nortea apenas clareada)»^[17]. Hay una extraña visión del enfebrecido *Lothair*. Hay la epifanía en *Tancredo*, cuando el «ángel de Arabia» se dirige al héroe en Palestina con frases místicas^[18]. Esta novela, favorita de Disraeli, está, más que ninguna otra de sus obras, penetrada por la noción de que todo lo que es oriental es bueno, noble, fino, destinado a triunfar. Esto no es nacionalismo judío en sentido simple. Suponer que Disraeli fuese sionista es anacrónico y no plausible^[19]. Las melodías orientales fueron evocadas en respuesta a la necesidad de construir una imagen personal, una imagen interior de él mismo con la cual pudiera establecerse con un lugar en el mundo y representar una parte en la historia y en la sociedad.

A esto me refiero al mencionar en el título de este capítulo la búsqueda de la identidad. Como hijo de un literato menor, un extranjero italianizado, que claramente no pertenecía a ninguno de los grupos sociales normales que componían la sociedad política británica del siglo XIX, no podía seguir su senda sin algún acto decisivo de autotransformación psicológica, para no consumirse en la dolorosa conciencia de que estaba fuera de lugar, de que no pertenecía, que era un cuerpo extraño al que se contemplaba y se descartaba como charlatán, el «superlativo mago hebreo» de Carlyle,^[20] un aventurero ajeno del que E. T. Raymond declaró que «su corazón no era de inglés»^[21]. Por lo tanto se vio llevado a inventarse un papel, a encontrar una clase deseable de personas con las cuales valiera la pena identificarse. Lo logró mediante una misteriosa, inconsciente estratagema de la mente: «la influencia de una gran raza será sentida». De aquí que «es imposible destruir a los judíos»^[22]. Todos los judíos eran aristócratas: sus pares eran la antigua aristocracia rural, menoscabada, derrotada y destruida por advenedizos mal nacidos, sofistas utilitaristas, economistas y calculadores, explotadores industriales sin corazón que estaban destruyendo los cuerpos y las almas de sus prójimos en minas y fábricas, plebeyos sin conciencia de la

historia, hombres que no sabían lo que sus pies hollaban, ateos, utilitaristas, individualistas manchesterianos, materialistas alejados de todo valor espiritual, del sagrado misterio del ser, ciegos que guiaban a otros ciegos, muertos para los lazos espirituales que unen a los hombres entre sí y con Dios. Esta fantasía fue alimentada por su exuberante imaginación y, creciendo en torno a la antigua doctrina derivada de la tradición anglicana, de Burke y los románticos, llegó a ser una de las raíces de esa mística que está todavía en el corazón de lo que sigue siendo el pensamiento conservador inglés.

Mientras desarrollaba esta espléndida visión, Disraeli invistió al imperio británico, y en particular a sus posesiones orientales, la India y el dominio sobre Egipto, aún por venir, con la misma imaginación opulenta, intrínsecamente extraña al pensamiento británico, en general empírico y cauto. La combinación de esta fantasía ricamente coloreada con tendencias más tradicionales afectó el pensamiento político británico y le dio forma durante muchas décadas decisivas. Cuando Disraeli presidió la elevación de la reina Victoria al trono de emperatriz de la India, y todo lo que ello significaba: los gloriosos ornamentos del imperio, los elefantes y los *durbars*,^[*] y todos esos esplendores orientales que sucedieron a la realista y obstinada administración de la East India Company, esto sirvió de inspiración a los vastos y ocasionalmente huecos periodos de la posterior retórica imperialista; es difícil evitar la impresión de que algo de esto se desprende del genuino orientalismo de Disraeli. Después de todo no hay nada parecido en el imperialismo holandés, francés, español o portugués, ni hay raíces británicas perceptibles. También la relación de Disraeli con la reina, esos enormes cumplidos que tan desvergonzados parecían a sus rivales, eran una expresión natural de esta visión. Indudablemente hubo una buena dosis de ironía, para no decir cinismo, en su cortejo a la reina. Pero esto emanaba asimismo del anhelo de esplendor y gloria que necesitaban ciertas personalidades obstinadas, astutas y hasta crueles —incluida la misma Victoria— para reconfortarse y compensar las huertas cualidades de la vida pública. Como todos aquellos cuya vida es en parte una fantasía, aunque no estén del todo aislados de la realidad, Disraeli sabía lo que era simulación, que *Alroy*, como dijo una vez, no debía ser tomado muy en

serio, pues no era sino una leyenda. Sin embargo también permeaba su ser. Su visión de la relación con la reina Victoria era una creación imaginativa en la que él creía, aunque estaba consciente del elemento de invención pura. Más o menos en serio veía a Victoria como una gran emperatriz y a sí mismo como su visir; ella era Semiramis y Titania, emperatriz del oriente y reina de las hadas.

Su propia elevación debió de haberle parecido increíble y maravillosa; cuando representaba su papel en la pantomima se dejaba llevar por ella; su mofa no volvía irreal el objeto; era como las bromas que los creyentes hacen sobre su propia fe. Si no hubiera creído cuando menos a medias en el mundo que conjuró, escasamente podría haberlo llevado adelante. El hipnotizador se medio hipnotizó a sí mismo. Si no se reconoce esto, no se puede entender toda su carrera. No basta, como llegan a hacer algunos de sus biógrafos, con describir sus gestos exteriores; hay que considerar el dinamismo interior unido a la identidad que se inventó para sí, que le pareció falsa y artificiosa al gladstoniano duque de Argyll, a quien Cecil Roth cita diciendo de Disraeli que ya que como judío no tenía opiniones propias ni tradiciones con las que romper, «era libre de jugar con prejuicios que no compartía y expresar pasiones que no eran las propias, excepto en el caso de que estuvieran teñidas de resentimiento personal».^[23] Este me parece un diagnóstico falso: Disraeli pudo no haber compartido los prejuicios, pero las pasiones ciertamente que las había hecho suyas; si no hubiera tenido tradiciones propias las construyó y al final creyó en ellas, vivió por ellas. Desde luego que toda vida fundada en tanta fantasía byrónica como la de Disraeli corre peligro de parecerle «engañosa», «políticamente deshonesto», inmoral y cínica, a los observadores honrados e indiferentes. Pero cuando Disraeli dice, como hace en *Coningsby*, «Una raza sin mezclas, con una organización de primer nivel, es la verdadera aristocracia de la naturaleza»,^[24] es obvio que lo cree. Su defensa de la raza, la nacionalidad, la tradición, su disgusto hacia el cosmopolitismo liberal, así como por el ateísmo, el racionalismo, el libre comercio, son la fe genuina por la que vivió. La única manera en la que pudo evitar lo que su propia posición tenía de irregular era disfrazándose en el juego de una fantasía transformadora.

Cuán limitada es la razón humana —hace decir a Sidonia— lo saben bien los más profundos investigadores. No estamos en deuda con la Razón del hombre por alguno de los grandes logros que son las piedras miliare de la acción humana y el progreso humano. No fue la razón la que asedió Troya; no fue la razón la que impulsó a los sarracenos desde el desierto a conquistar el mundo; no fue la razón la que produjo a los jesuitas; sobre todo, no fue la razón la que creó la Revolución francesa. El hombre solo es verdaderamente grande cuando actúa desde la pasión; nunca es irresistible más que cuando apela a la imaginación. Hasta los mormones tienen más devotos que Bentham.

Esto viene de *Coningsby*.^[25] «Los mormones tienen más devotos que Bentham». Es ciertamente un credo irracionalista. Es lo que le permitió decir «No estoy dispuesto ni por un momento a admitir que mi genealogía no es tan buena como la de los Cavendish y aún mejor»,^[26] observación que hizo durante la votación de 1847, y, «Curioso llamar aventurero a un individuo cuando sus antepasados probablemente estaban en términos muy íntimos con la reina de Saba». ^[27] Sus sentimientos religiosos, sin los cuales su compromiso con la Inglaterra *tory* es inexplicable, brotan de la misma fuente; cuando en la conferencia en Oxford dijo, contra Darwin y Huxley, que él estaba del lado, no de los monos, sino de los ángeles, estoy seguro de que fue algo más que un *bon mot*. Fue típico de él: divertido, irónico, sin intención de que se tomara seriamente, y sin embargo declarando su más profunda verdad. Hay quienes solo pueden tolerar decir lo que sienten más profundamente en lenguaje expurgado de toda solemnidad. Esta clase de ironía ligera puede ser defensiva, pero no por eso es frívola o superficial.

Incapaz de funcionar con su propia personalidad como un hombre de genealogía dudosa en una sociedad tan sensible a las clases, Disraeli inventó un espléndido cuento de hadas, envolvió en su hechizo la mente de Inglaterra e influyó de manera considerable en los hombres y los acontecimientos. En lugar de ignorar u ocultar sus orígenes, que pudieron haberlo irritado cuando era un niño, y que sus enemigos le arrojaban constantemente a la cara (incluyendo a Gladstone, que hablaba de su fanatismo por la causa judía y lo llamaba criptojudío), fue más lejos. Insiste en ello, exagera su importancia, lo introduce aunque no venga al caso en sus novelas, y en su vida de lord George Bentinck inserta una larga digresión acerca de los judíos la cual, él mismo admite, tiene poco que ver con los

actos u opiniones del propio Bentinck; a manera de prefacio en una larga refutación a la doctrina de que la diáspora de los judíos es un castigo por el deicidio, y con base en que teológica e históricamente es falsa, escribe:

La muchedumbre trabajadora descansa cada séptimo día en virtud de una ley judía; está perpetuamente leyendo, «para su ejemplo», los registros de la historia judía y cantando las odas y elegías de los poetas judíos; y diariamente reconoce de rodillas, con reverente gratitud, que el único medio de comunicación entre el Creador y ella es la raza judía. Sin embargo trata a esa raza como a la más vil de las generaciones...^[28]

tal como lo hizo con «la raza ática» antes de la restauración de Grecia como Estado moderno. Tales digresiones se pueden encontrar por doquier en sus obras. La idea de los judíos crece obsesivamente; para él el mundo está poblado de judíos imaginarios: no solo el todopoderoso y algo siniestro Sidonia, y las extrañas figuras de *Tancredo*, sino un grupo de raros y sorprendentes personajes, jesuitas primitivos y profesores alemanes, diplomáticos rusos y compositores italianos y *prima donnas*... todos son judíos: mueven todos los hilos, dominan todos los países. «Todo es la raza; no hay otra verdad», dice sidonia;^[29] «progreso y reacción no son sino palabras para engañar a millones... Todo es raza», dice en su vida de Bentinck,^[30] y los judíos son la quintaesencia de la raza. Fue poseído por la idea de raza y, en realidad, por la de sus propios orígenes. Denunció la «perniciosa doctrina de los tiempos modernos, la igualdad natural del hombre»,^[31] la doctrina del cosmopolitismo, de mezclarse con razas «inferiores». Ni socialismo ni internacionalismo, sino «religión, propiedad y aristocracia natural», tales son las «tendencias» judías.^[32] Los judíos se convierten en revolucionarios, como en 1848, pero solo por las heridas que les inflige la «cristiandad ingrata».^[33] Declara que

La igualdad política de una raza particular es cuestión de acuerdo municipal y depende enteramente de consideraciones y circunstancias políticas; pero la igualdad natural del hombre, ahora en boga, y que adopta la forma de una fraternidad cosmopolita, es un principio que, si fuera posible actuar con él, deterioraría las grandes razas y destruiría todo el genio del mundo.^[34]

Si la «gran república anglosajona» se permitiera «mezclarse con sus poblaciones negras y de color» declinaría y «probablemente sería reconquistada» por los mismos «aborígenes a quienes han expulsado y que podrían entonces ser sus superiores».^[35] Pero esto no sucederá: «es en vano que el hombre intente detener la ley inexorable de la naturaleza que ha decretado que una raza superior nunca será destruida ni absorbida por una inferior».^[36] Por eso los judíos han sobrevivido, «pues solo una de las grandes razas pudo haber sobrevivido a las pruebas que ha soportado».^[37] La base de las reivindicaciones de Disraeli en apoyo de los judíos es su fe «árabe» y las glorias de su historia sagrada. Tal vez ese argumento no podría haberse —originado ni dirigido— en una sociedad menos dada a la veneración del pasado o al conocimiento íntimo de los textos bíblicos que la de la victoriana Inglaterra (y Escocia). Fichte y Arndt, Gobineau y Danilevsky fundamentaron sus fantasías racistas o biológicas sobre terrenos muy diferentes.

Disraeli fue uno de los más preocupados y talentoso de estos «alienados» cuyos problemas preocupan hoy a políticos, sociólogos, educadores, psicólogos y todos aquellos a quienes conciernen los efectos desintegradores de la centralización y el industrialismo. De todos los individuos y grupos cuyo desarraigo generó el siglo XIX, los judíos fueron tal vez el ejemplo más notable y trágico. Quedó claro que había que encontrar alguna manera de resolver sus dilemas si no se deseaba llevarlos —o llevar a otros— a cometer locuras. La asimilación, el socialismo, el nacionalismo, el esfuerzo redoblado para conservar la antigua fe judía en todo su rigor y pureza, fueron todas soluciones propuestas. La vida de Benjamin Disraeli, el menos victoriano de la época victoriana, hombre que estaba fuera de su propio ambiente, pero que se insertó mediante su pura imaginación y fuerza de voluntad, es una de las más vívidas ilustraciones de una desesperada búsqueda de un *corpus* operativo de ideas, un plan de acción pero, por encima de todo, de una lealtad de grupo, un regimiento con el cual pudiera identificarse, en cuyo nombre pudiera hablar y actuar, porque no podía encarar la terrible perspectiva de hacerlo en el suyo propio; ni siquiera podía estar seguro de qué era. La sola duda era insoportable. Si no podía encontrar la respuesta tenía necesariamente que inventarla. Las

concepciones de Disraeli sobre Inglaterra, Europa, los judíos, él mismo, eran audaces fantasías románticas. «Cuando quiero leer una novela — declaró una vez— la escribo».^[38] Su vida entera fue un sostenido intento de vivir una ficción e imponer su hechizo sobre la mente de los demás.

III

No me extenderé sobre Karl Marx, personaje diametralmente opuesto a Disraeli, cuyo caso es mejor conocido. Como todos sabemos, tomó una senda opuesta por entero a la de Disraeli. Lejos de despreciar a la razón deseaba aplicarla a los asuntos humanos. Se consideraba científico, y Engels lo veía como el Darwin de las ciencias sociales. Deseaba llevar a cabo un análisis racional de lo que hacía que el desarrollo social ocurriera como ocurría, por qué los seres humanos habían fallado hasta entonces, y por qué podían y deberían lograr en el futuro el éxito en alcanzar la paz, la armonía, la cooperación y, por encima de todo, la comprensión de sí mismos, prerequisite de la autodirección racional.

Esto estaba muy lejos del modo de pensar de Disraeli; de hecho era lo que más aborrecía. Sin embargo hay algo análogo acerca de su medio social. Marx descendía directamente de dos largas generaciones de rabinos. Su padre, como el de Disraeli, pertenecía a la primera generación de judíos emancipados; ambos eran conformistas moderados contra quienes sus hijos parecían reaccionar violentamente, aun cuando conservaban su afecto, si es que no un profundo respeto, hacia ellos. Dado que Marx fue bautizado, no sufrió las desventajas de los judíos de Alemania. Pero estuvo sujeto al sarcasmo de sus compañeros socialistas y radicales durante la mayor parte de su vida, sufrió las pullas del anarquista ruso Bakunin y no puede haber ignorado el violento odio que hacia los judíos sentía Proudhon o las opiniones similares sostenidas por Arnold Ruge y Eugen Dühring. Atacó a estos hombres con violencia, pero sin mencionar nunca su origen judío.

Acerca de ello guardó silencio. Su único contacto con los judíos como tales se menciona en una carta a Ruge, en 1843,^[39] en la que escribe que «el presidente de los israelitas aquí [en Colonia] acaba de venir a verme para conseguir mi ayuda en el asunto de una petición de los judíos dirigida a la Dieta. Lo haré por ellos, repugnante como me es la fe israelita». Lo explica diciendo que el inevitable rechazo a las peticiones de los judíos, al hacer crecer el resentimiento, podría ser un golpe al Estado cristiano. Menciona sus orígenes, nos dicen los marxólogos, solo una vez: en una carta a su tío en Holanda, Lion Philips, en 1864, en la que se refiere a Disraeli como un hombre proveniente «de nuestro tronco común».^[40] Esto es todo. Comenta casualmente y no sin simpatía las condiciones de los pobres judíos de Jerusalén que, como había subrayado Disraeli a principios del siglo, estaban siendo convertidos por misioneros cristianos a veinte piastras por cabeza. Le mandó una copia dedicada de *Das Kapital* al historiador judío Heinrich Graetz. Aparte de esto, su actitud hacia los judíos fue intransigentemente hostil. En un célebre pasaje de su ensayo *Sobre la cuestión judía*, de 1844, dice que la moralidad secular de los judíos es el egoísmo, su religión secular es el regateo, su dios secular es el dinero. El Dios real de los judíos es la letra de cambio. «El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el cual ningún otro dios puede existir»,^[41] y de hecho lo repite en el sumario del argumento de *La Sagrada Familia*. Sus objeciones contra los cuestionamientos de Bruno Bauer a la emancipación judía no vienen al caso; lo notable es la ferocidad de su lenguaje, que se parece a muchos documentos antisemitas posteriores, tanto de derecha como de izquierda, alemanes, franceses, rusos, ingleses, chovinistas y fascistas, anarquistas y comunistas, en el pasado y, en creciente medida, en nuestra propia época.

En las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 Marx habla de una concepción equivocada de la praxis en su «suciedad manifestación judía».^[42] Llama a la bolsa de París la «sinagoga de la bolsa», sugiere que la décima musa es hebrea: «la musa de las cotizaciones de la bolsa». No deja pasar ninguna oportunidad de recalcar el origen judío de los Fould, los Rothschild y otros financieros de París, y en 1856, en uno de sus artículos del *Tribune* de Nueva York, advierte: «todo tirano está apoyado por un judío y todo papa por un jesuita». Su lenguaje se eleva a cimas de verdadero odio cuando

habla de Lassalle (quien nunca se bautizó y no ocultaba sus sentimientos judíos). En una carta a Engels^[43] llama a Lassalle «el negro judío», y adelanta la hipótesis de que en sus venas debía de haber entrado sangre negra como resultado de las mezclas raciales adquiridas por los judíos durante el éxodo de Egipto.^[44] En otra carta se queja del «gimotear judío»^[45] típico de Lassalle. A este se refiere generalmente como Itzig, o barón Itzig. (Hubo una persona real con este nombre en el siglo XVIII, un banquero muy ridiculizado por Heine, pero aquí el nombre se usa como apodo despectivo para un judío. Itzig es un estafador, un usurero, en *Soll und Haben* de Gustav Freytag y, como Lassalle, es judío silesiano). Hay por lo tanto algo raro, por decir lo menos, en la aserción hecha por una publicación del Instituto Marx Engels, en 1943, de que «Marx denunció el antisemitismo en los términos más vigorosos». Es difícil negar el juicio de Tomás Masaryk de que Marx es justamente descrito como antisemita. Sin embargo es claro que este asunto no le fue completamente indiferente. Cuando su yerno, Longuet, en su obituario de la mujer de Marx, Jenny von Westphalen, escrito para el periódico socialista *La Justice*, en 1881,^[46] habló de la dura lucha de Jenny contra su familia, que rechazaba su matrimonio con él, y lo atribuyó a prejuicio racial, Marx se puso furioso. Le escribió a su hija, la mujer de Longuet, que no existía tal prejuicio en la familia Westphalen y que le agradecería a *monsieur* Longuet que no volviera a pronunciar su nombre. Es poco probable que en ese tiempo no existiera algún sentimiento antisemita ni siquiera entre los ilustrados aristócratas de Renania. Los testimonios de Heine y de Hess no lo sugieren. Aun si los Westphalen hubieran estado absolutamente libres de antisemitismo, la reacción de Marx parece demasiado violenta. Era sin duda un tema dolorosamente sensible. Lo que parece claro es que Marx era un hombre de voluntad fuerte y acción decidida, que se propuso destruir de una vez por todas en su interior la fuente de la duda, la intranquilidad y el autocuestionamiento que tendieron a atormentar a hombres como Borne, Heine, Lassalle y bastantes otros, incluyendo a los fundadores del judaísmo reformado y —hasta que resolvió el problema a través de un sentimiento sionista— al primer comunista alemán, Moses Hess, cuyos orígenes y formación intelectual eran parecidos a los de Marx.

Marx descartó con desprecio el problema y decidió tratarlo como algo irreal. Sin duda eso le habría resultado más difícil si no hubiera estado genuinamente alejado del judaísmo. Sin embargo él también se enfrentó con la misma dificultad que el joven Disraeli; no solo quería describir la sociedad sino transformarla. Quería dejar su huella. Era un luchador y decidió destruir lo que veía como obstáculos al progreso humano. La Alemania de sus días era más marcadamente nacionalista, tras su humillación por parte de los franceses, no solo bajo Napoleón sino continuamente durante los dos siglos precedentes, que Inglaterra, Holanda, Italia y aun Francia. El chovinismo alemán extremo había adquirido formas antisemitas patológicas en los años previos al nacimiento de Marx. Esto ocurrió en Renania no menos que en todo el resto de Alemania. El sentimiento antijudío no se restringía a la intolerancia religiosa. La poderosa propaganda de Arndt, Jahn, Goerres y, por cierto, también de Fichte, y las manifestaciones de las asociaciones patrióticas de estudiantes, eran abiertamente racistas. Lassalle dijo una vez, con penetrante franqueza, que si no hubiera nacido judío probablemente se hubiera convertido en un nacionalista de derecha. En realidad, uno de los rasgos que hicieron a Lassalle, ese socialista ambicioso y a veces intolerablemente vanidoso y ostentoso, tan asombrosamente efectivo como agitador y organizador del socialismo alemán, fue su completa integridad personal. Eso fue lo que le permitió ejercer sobre los trabajadores alemanes una influencia moral que casi nunca volvió a darse.

La omisión sistemática de Marx de toda referencia a su propio origen, y los sarcasmos que acompañan sus referencias a otros judíos, son atribuidos por el eminente historiador ruso judío simón Dubnov al odio natural de un renegado hacia el campo del cual desertó, necesidad que no le impidió atacar a otros, por ejemplo a Joseph Moses Levy, propietario del *Daily Telegraph* de Londres, por ocultar sus orígenes judíos. Pero sospecho que Werner Blumenberg se acerca más a la verdad cuando atribuye este hecho notorio a una peculiar forma de odio a sí mismo del que eran capaces también otros judíos recién emancipados.^[47] Disraeli, al describir a su abuela Sarah Shiprut, dice que «había absorbido ese disgusto por su raza que los vanos tienden a adoptar cuando encuentran que han nacido para el

desprecio público».^[48] Esto, me parece, explica en algo su actitud en relación con su antiguo correligionario, por otra parte racional y realista, Karl Marx. El odio por uno mismo no es un fenómeno misterioso. La mayor parte de los seres humanos son afectados por las opiniones prevalecientes en su ambiente, en especial cuando han sido sostenidas larga y ampliamente. El antisemitismo era, después de todo, un sentimiento universal en Europa mucho antes de los días de Marx, y se volvió excesivamente virulento en la Alemania napoleónica y posnapoleónica. Como es natural, esto produjo entre las víctimas desprecio y odio por sí mismas, ya que no podían dejar de verse a la luz de los valores normales prevalecientes en su sociedad. Esto estaba menos generalizado mientras los judíos estaban aislados en el gueto; las dos formas de vida se tocaban por los bordes, pero no chocaban. Mas el contacto y la relación con sus prójimos expusieron a los judíos a nuevas formas de pensamiento y, como parte de ello, a sistemas de valores en términos de los cuales resultaban condenados.

El término *judischer Selbsthass* —auto-odio judío (como opuesto a autocrítica o análisis realista)— fue acuñado atinadamente por un escritor judío alemán, Theodor Lessing, y describe un sentimiento con cuyas peculiares manifestaciones están familiarizados todos los lectores de Heine. Después de todo, fue en Alemania donde un partido judío,^[49] aunque pequeño y hoy justificadamente olvidado, aceptó la estimación de Hitler del carácter judío y declaró que los judíos eran la mayor desgracia para sí mismos. Tal vez la más violenta de todas las formas de autoenvilecimiento judío se encontrara en un escritor judío admirado por los nazis, el una vez celebrado Otto Weininger, que sufrió el paroxismo del odio a sí mismo. Hay una dolorosa prueba de la distorsión neurótica del problema en los diarios de Rathenau, con su extática admiración por los nacionalistas antisemitas que finalmente lo asesinaron; hay sin tomas de ello en los nobles y profundamente atormentados ensayos de Simone Weil, y en las obras de algunos escritores judíos vivos a quienes sería poco caritativo mencionar. En una fase temprana de este ambiente llegó Marx a la edad adulta. Pero tenía una naturaleza más fuerte y recia que la de aquellos que luchaban con lo que a veces llegaba a ser una psicosis y duraba toda su vida. El

intelectual judío bautizado, visto todavía desde el punto de vista racial como judío por sus compañeros, no tenía esperanzas de ser políticamente efectivo mientras el nacionalismo siguiera siendo un problema para él. De una u otra forma tenía que hacerlo a un lado. Conscientemente o no, Marx, toda su vida, subestimó de modo sistemático el nacionalismo como una fuerza independiente, ilusión que condujo a sus seguidores en el siglo xx a un análisis defectuoso del fascismo y el nacionalsocialismo, lo cual muchos de ellos tuvieron que pagar con su vida, y que llevó a buena cantidad de diagnósticos y predicciones erróneos del curso de la historia humana de nuestro tiempo. A despecho de la profundidad y originalidad de sus principales tesis, Marx no logró explicar adecuadamente las fuentes y la naturaleza del nacionalismo, y lo subestimó, como subestimó la fuerza de la religión en cuanto factor independiente en la sociedad. Esta es una de las mayores debilidades de su gran síntesis.

Una vez más se puede observar el esfuerzo por escapar de una realidad intolerable. Igual que Disraeli, quien, encarado a un predicamento similar, se identificó con la aristocracia terrateniente y la nobleza rural inglesas, y ejerció su magia sobre los propietarios y grandes terratenientes hasta que casi aceptaron su metamorfosis, Marx vistió un uniforme que lo liberó de sus propios atavíos opresores y presentó y transformó un movimiento y un partido que no llevaban ninguna de las cicatrices del grupo social tan vulnerable en que se había criado. En pocas palabras, como todo mundo sabe, Marx se identificó con una fuerza social, la gran clase internacional de los trabajadores desheredados, en cuyo nombre podía proclamar sus anatemas, la clase a la cual sus escritos armarían para la inevitable victoria, y cuyo triunfo encarnaba para él la promesa de todo aquello en lo que creía sinceramente: la razón en acción, el establecimiento de una sociedad armoniosa, racionalmente organizada, el fin de las luchas autodestructoras que deformaban la visión y los actos de la humanidad: en una palabra, el proletariado. Marx tenía tan poca afinidad con los proletarios individuales —obreros no especializados, mineros o jornaleros sin tierra— como Disraeli con el corazón de la clase alta británica. Es decir, el grupo en cuestión era un objeto de estudio intensivo para Disraeli y Marx, respectivamente; era su tema y el arca de su alianza; se habían convertido

en sus poetas y sus sacerdotes, aun cuando Marx pretendía categoría científica; pero ellos permanecían fuera, como observadores, analistas, propagandistas, aliados, campeones, líderes, mas no de ellos, no su carne y su sangre.

En Marx el proletariado sigue siendo una categoría abstracta. Pese a todas sus acusaciones contra otros pensadores por ignorar la historia, por regodearse en abstracciones intemporales, erigir entidades idealizadas y luego tratarlas como hombres reales en el proceso de la vida real, él no carece de culpa al respecto. Sus proletarios son hombres sin lealtad nacional, absolutamente privados de todo excepto los más exigüos medios de vida, mero forraje para las máquinas, hombres tan desvalidos que carecen de necesidades individuales propias, muertos de hambre, maltratados, apenas en el nivel mínimo de la subsistencia. Este concepto de los trabajadores, incluso en el terrible siglo XIX, aun hoy en los países donde las condiciones son abominables, es de todas maneras una abstracción. El cuadro está demasiado estilizado, demasiado indiferenciado. Marx conoció la pobreza y la humillación; percibió la dinámica del industrialismo moderno como un sistema de alcance mundial, en todas sus facetas y disfraces, como nadie antes. Comprendió la mentalidad y las actividades de los capitalistas de su tiempo, tanto en lo general como en casos específicos, con una exactitud de visión afilada por la indignación y el odio, y con un grado de poder intelectual y profético nunca antes planteado en una sociedad industrial plenamente desarrollada. Pero cuando habla del proletariado no habla de trabajadores reales sino de la humanidad en general y, a veces, de su propio yo indignado. Cuando niega que pueda haber un armisticio o compromiso entre las clases, cuando denuncia los llamados al entendimiento y profetiza que los últimos serán los primeros, que el enemigo arrogante que señorea hoy morderá el polvo cuando llegue el día de la revolución, es la opresión de siglos de un pueblo de parias, no una clase recientemente en pie, lo que parece hablar en él. Los insultos que está vengando y los enemigos que está pulverizando son casi siempre los suyos; el adversario, la burguesía y sus funcionarios —gobiernos, jueces, policías— son los perseguidores de los cosmopolitas desarraigados, de los intelectuales judíos revolucionarios, de los vengadores cosmopolitas de la

humanidad insultada. Esto es lo que presta pasión y realidad a sus palabras, y por esta misma razón atraen más profundamente a otros como él, miembros alienados de una *intelligentsia* mundial, los hijos *révoltés* desposeídos por padres burgueses o aristocráticos, ultrajados por la injusticia o la irracionalidad y vulgaridad del orden sostenido por su propia clase. Marx les habló a tales hombres, y aún les habla, más directamente que a los operarios fabriles de los países industrializados en cuyo nombre se dirigió ostensiblemente a la humanidad. El proletariado de Marx es una clase construida hasta cierto punto según las especificaciones de Marx, como recipiente para su justificada cólera. La función que tiene en su sistema es similar a la de su opuesto exacto, las élites raciales de *Coningsby*, *Tancredo*, *Lothair* y *Contarini Fleming*, de Disraeli; como voz del autor, los seres humanos idealizados con los cuales y con sus males se identifica, son, por decirlo así, la plataforma desde la cual puede dirigir su fuego. La clase, que por mucho que se hable de concreción encarna la visión del escritor, permanece para siempre idealizada.

Permítaseme repetir mi tesis. Cuando Marx habla por el proletariado, en particular cuando altera la historia del socialismo (y de la humanidad) al asegurar que no hay intereses comunes entre los proletarios y los capitalistas, y por lo tanto no existe posibilidad alguna de reconciliación; cuando insiste en que no hay territorio común y por lo tanto ninguna posibilidad de convertir a los oponentes de la humanidad invocando principios comunes de justicia, de razón común o deseos comunes de felicidad, porque no hay tales cosas; cuando, en la misma vena, denuncia los llamamientos a la humanidad o al sentido del deber de los burgueses como meros engaños patéticos por parte de sus víctimas, y declara una guerra de exterminio al capitalismo, y profetiza el triunfo del proletariado como veredicto inexorable de la historia, o el triunfo de la razón humana sobre la irracionalidad humana... cuando dice todo eso (y es virtualmente el primero en decirlo, pues los puritanos y los jacobinos, al menos en teoría, consideraban la posibilidad de la persuasión y el acuerdo), es difícil no pensar que se trata de la voz de un paria orgulloso y desafiante, no tanto de un amigo del proletariado como de un miembro de una raza largamente humillada. *La ideología alemana*, *El manifiesto comunista*, las páginas

polémicas de *Das Kapital*, son la obra de un hombre que amenaza con el puño al *establishment* y que, a la manera de un antiguo profeta hebreo, que habla en nombre de los elegidos, denuncia la carga del capitalismo, la condena del sistema maldito, el castigo que espera a los que están ciegos al curso y a la meta de la historia, y por lo tanto son autodestructivos y están condenados a ser eliminados. La idealización del proletariado que lleva a cabo Marx, a despecho de sus propias prédicas contra las ilusiones de esta clase, es la imagen idealizada de alguien que anhela identificarse con un grupo favorecido de hombres que no padecen sus mismas heridas.

No me interesa aquí la validez del análisis de Marx sobre la cultura y la sociedad industriales, sino las raíces psicológicas en su propia personalidad y su predicamento. Su metamorfosis se genera de su papel de periodista radical itinerante, no de su papel como organizador y líder de un ejército de hombres totalmente diferentes de su propio medio, en parte, al menos, porque así lo necesita, porque es ajeno, porque sus credenciales son dudosas, particularmente sospechosas en una sociedad muy consciente de los orígenes sociales y nacionales. Su bautismo lo convirtió en lo que Donna Luisa, en *The Duenna*, de Sheridan, describe como «las hojas en blanco entre el Antiguo y el Nuevo Testamento»^[50] (sarcasmo que una vez se aplicó Disraeli), y por lo tanto necesitaba encontrar una plataforma segura desde la cual lanzar sus flechas y organizar a sus fuerzas. Marx conoció miembros del proletariado durante su vida, pero no demasiados, y nunca llegó a tener una verdadera cercanía con ninguno de ellos. Les predicaba; les decía qué hacer; impresionó a los líderes sindicales británicos, dominó a la Primera Internacional, pero sus amigos, con los que podía hablar, eran *déclases* como él mismo: Engels, Freiligrath, Heine. En particular Heine, porque sus antecedentes y su visión social y personal le recordaban los propios; ambos compartían una intolerable irritación por sus orígenes, sin convertirla en orgullo exagerado, como hacía Disraeli, pero considerándola insoportable (como lo era para otros hombres dotados y sensibles, atrapados y aislados en un atolladero similar, por ejemplo, Pasternak en el *Dr. Zhivago*, que padecía un problema ancestral similar). Una cosa es no creer en la importancia dominante de raza, tradición, nacionalidad, religión; y menos aún no querer convertirlas en un fetiche, y

otra es negar violentamente su importancia intrínseca, relegarlas (desesperadamente) al papel de superestructuras o subproductos, sin ningún papel independiente en la historia, fenómenos que, con el inevitable cambio de la base económica, se desvanecerán como los malos sueños y las fantasías irracionales que el sabio puede reconocer ya en ellas.

Mi tesis no es que Disraeli o Marx hayan dicho algo falso o ni siquiera dudoso. Creo de hecho que las opiniones sociales e históricas de Disraeli estaban recorridas por fantasías extraordinarias y, a veces, absurdas, profundamente reaccionarias y peligrosas, y también que Marx hizo muy poco hincapié en el papel de los factores no económicos en la historia. Pero no es este el asunto aquí. Me interesa un tema personal, no universal: el predicamento social en el que se encuentran estos hombres excepcionalmente inteligentes, imaginativos, ambiciosos y enérgicos, de antecedentes similares, y su efecto sobre ellos. Aunque todo lo dicho por ambos resultara absolutamente correcto, mi tesis —y lo planteo en forma cautelosa y tentativa, pues no soy psicólogo— es que una de las fuentes de la visión de Marx y de Disraeli —que hizo que el primero se viera como líder natural de una élite aristocrática, y el último como el maestro y estratega del proletariado— fue su necesidad personal de encontrar su propio espacio, de establecer una identidad personal, de determinar, en un mundo en que esta cuestión se planteaba con mucha más insistencia que nunca antes, a qué sección de la humanidad, a qué nación, partido y clase, pertenecían propiamente. Fue un intento de parte de hombres a los cuales la historia y las circunstancias sociales habían desgajado de su espacio original —la minoría judía, alguna vez familiar y seguramente segregada— para replantarse en algún suelo nuevo, no menos seguro y nutritivo. Los que no tenían ambición, aquellos que meramente querían ir pasándola, como Isaac D'Israeli y Heinrich Marx, contra cuya visión de la vida reaccionaron tan tajantemente sus hijos, se las arreglaron, como muchos antes y después de ellos, para asimilarse pacíficamente sin preocuparse demasiado de quiénes y qué eran. Sus hijos, el irónico (y apasionado) político romántico, Disraeli, y el no menos apasionado moralista y teórico social, Karl Marx, requerían amarras más sólidas y, dado que no habían nacido con ellas, las inventaron. Lo hicieron pero al precio de ignorar una buena porción de la

realidad tal como era vista por hombres que sufrían menos, más ordinarios, pero más sanos.

El hecho de que los hombres busquen pertenecer a algún grupo, de que esto sea una necesidad básica, y que traten de encontrar el reconocimiento de sus prójimos a su condición y sus derechos, junto con la anormal posición de los hijos y nietos del gueto de principios del siglo XIX, enfrentados a un mundo ajeno y no demasiado amable, explican en gran parte tanto las irracionales fantasías de Disraeli como los ideales racionalistas de Marx. Ambos venían de afuera y no tenían un lugar aceptado en la sociedad. Ambos se rebelaron contra la sociedad de clase media de su tiempo, en la que sus padres tan ansiosos estaban por entrar; tal vez precisamente a eso se debió su rebeldía. Ambos se volvieron vehementemente contra la clase social de la cual venían. Disraeli se puso en contra de la marea de lo que Mill llamaba mediocridad colectiva,^[51] buscando conservar y promover la élite aristocrática con la que identificó a sus imaginarios ancestros, y a la que le ofreció un papel moralmente aceptable como defensora, en contra de la burguesía predatoria, de los pobres, los sencillos y los débiles. Marx, más realista, identificó a los judíos con la burguesía, y los atacó desde abajo, en nombre de los agraviados y los oprimidos. Sus orígenes irritaban a ambos; no los podían aceptar, o aceptarse a sí mismos, como lo que eran. A Disraeli lo obsesionaba. Metía a los judíos en todo, irrelevante y compulsivamente, y los transformó, en la fantasía que lo sostuvo toda su vida, en algo suntuoso y extraño. Marx se cerró virtualmente a toda percepción de sus antepasados en su pensamiento consciente. Cuando de todas maneras irrumpía en su mente, era como una caricatura violenta, como el producto de pesadilla de una poderosa represión, algo que a los modernos psicólogos les resultaría muy fácil interpretar.

Mientras Disraeli se envolvía en el manto de un misterioso ser principesco que se movía entre espíritus superiores, elevado muy por encima de la multitud por el genio de una «gran» raza, Marx se identificaba con un proletariado idealizado, heredero de una sociedad humana perfecta, lejos de sus propios orígenes y de su medio de intelectual burgués, fuente purificadora de fuerza e integridad. Ambos, cuando menos espiritualmente,

vivieron a cierta distancia de la clase que habían idealizado. Ambos buscaron dominar y guiar, identificados con el grupo concebido en términos generales, más que con los miembros reales del mismo que se encontraban en los salones o en las fábricas. Las doctrinas que dieron forma intelectual a estas visiones evocaban dedicación apasionada, lealtades fervientes, adoración religiosa. Ni el conservatismo místico de Disraeli ni la visión de Marx de una sociedad sin clases fueron vistos por ellos, en general, como hipótesis que podían ponerse a prueba, susceptibles de error, corrección, modificación, y todavía menos de una revisión radical a la luz de la experiencia. Así debía ser si, como deseo sugerir, estas doctrinas brotaron, en cierto grado, de necesidades psicológicas a las que respondían; su función primordial no era describir o analizar la realidad, sino más bien reconfortar, reforzar la resolución, compensar la derrota y la debilidad, generar un espíritu combativo principalmente en los autores de las doctrinas mismas. La abierta aversión de Disraeli a los métodos racionales de inquisición científica, y la identificación de Marx del método científico con su propia teleología dialéctica, y su consecuente desdén por el recurso más objetivo, si bien menos transformador, a técnicas empíricas, brotan, me parece, de raíces psicológicas similares.

La autocomprensión es el mayor requerimiento del hombre. Si algo tienen de verdad estas tesis, la historia de estos dos hijos de padres recién emancipados, con caracteres y dones distintos, pero que se encontraban en el mismo predicamento, podría servir como moraleja para inspirar a algunos y prevenir a otros.

XI. LA «NAÏVETÉ» DE VERDI

Para W. H. Auden

Mi tema es la *naïveté* de Verdi. Espero que esta frase no sea mal entendida. Decir que Verdi era ingenuo en sentido ordinario es una sugerencia absurda. Pero me parece que lo era en un sentido —ahora olvidado— muy especial, usado una vez por Friedrich Schiller. Verdi admiraba muchísimo las obras dramáticas de Schiller, que le inspiraron cuatro de sus óperas. Pero lo que deseo discutir no es esta afinidad de Verdi y Schiller, señalada con frecuencia. Mi tesis trata de un nexo diferente entre ambos.

En su ensayo, celebrado en otros tiempos, publicado en 1795, que llamó *Über Naive und Sentimentalische Dichtung*,^[1] Schiller distinguió dos tipos de poetas: los que no son conscientes de un desgarramiento entre ellos y su ambiente, o dentro de ellos mismos; y aquellos que sí lo son. Para los primeros el arte es una forma natural de expresión; ven lo que ven directamente, y tratan de expresarlo por el hecho mismo, sin ningún propósito ulterior, por sublime que sea. Permítaseme citar sus propias palabras:

Tales poetas aparecen en la juventud del mundo y posteriormente: son severos y castos, como Diana, la diosa virgen en sus bosques... La manera seca y veraz en que uno de esos poetas trata su material muchas veces parece falta de sentimiento. El tema lo posee por entero. Su corazón no está, como un metal barato, en la superficie sino que, como el oro, debe buscarse en las profundidades. Lo ocultan sus obras como a Dios el mundo que ha creado. Él es su obra, pues su obra es él. Solo alguien indigno de una obra, o que no la entienda, o que se ha saciado de ella, buscará en ella solo al creador.^[2]

Homero, Esquilo, Shakespeare y hasta Goethe, son poetas de esta clase. No son, como poetas, conscientes de sí. No se ponen a contemplar sus creaciones, como Virgilio o Ariosto, y a expresar sus propios sentimientos. Están en paz consigo mismos. Su meta es limitada y, si tienen genio, son capaces de encarnar plenamente su visión. A estos Schiller los llama *naiv*. Y los distingue de los poetas que vienen después de la caída. Permítaseme citar nuevamente: «Cuando el hombre entra al terreno de la cultura, y el arte ha posado su mano sobre él, la unidad primordial, sensible, se ha ido... La armonía entre sentido y pensamiento, que en la etapa primera era real, ahora existe solo como un *ideal*. No está en un hombre, como un hecho de su vida, sino fuera de él, como un ideal que debe ser realizado»^[3]. La unidad ha sido rota. El poeta busca restaurarla. Busca el mundo desvanecido, armonioso, que algunos llaman naturaleza, y lo construye con su imaginación; su poesía es un intento para volver a él, a una niñez imaginada, y transmite su sentido del abismo que divide el mundo cotidiano que ya no es su hogar, del paraíso perdido, que se concibe solo idealmente, solo como un reflejo. De aquí que este reino ideal no esté delimitado; es indefinible en su esencia misma, inaccesible, imposible de ser abarcado por ningún medio finito, no importa cuán grande sea la capacidad del poeta para encontrar, moldear, transformar su material. Permítaseme volver a citar a Schiller: «El arte visual alcanza su meta en lo finito; el de la imaginación... en lo infinito».^[4] y «El poeta... o bien es él mismo naturaleza, o la busca»^[5]. Al primero de estos Schiller lo llama *naiv*, al segundo *sentimentalisch*.

Para Schiller, igual que para Rousseau, una vez que hacen su aparición las ideas, la paz, la armonía, el goce, se van para siempre. El artista se vuelve consciente de sí mismo, de sus metas ideales, de la infinita distancia que los separa de su propia naturaleza dividida, esto es, del alejamiento que experimentan su sociedad y él mismo de la totalidad original e intacta de pensamiento y acción, sentimiento y expresión. La poesía característica del «sentimental» es una sátira, esto es, una negación, un ataque contra lo que se autodenomina vida real pero es de hecho una degradación (lo que ahora se llama alienación) de la misma, artificial, fea y no natural; o es una elegía: la afirmación del mundo perdido, del ideal irrealizable. Esta distinción no es

en absoluto la que hay entre lo clásico y lo romántico (sean lo que sean), aunque no sea más que porque no tiene que ver con la presencia o ausencia de reglas objetivas, normas universales, criterios fijos o un orden ideal eterno. Esquilo, Cervantes, Shakespeare, Ossian, los héroes del romanticismo, condenados por la escuela clásica como indisciplinados y salvajes, son *naiv*; los modelos del clasicismo, los autores de poesía dramática, idílica, satírica o épica, Eurípides, Virgilio, Horacio, Propertio, los poetas neoclásicos del Renacimiento, son nostálgicos, conscientes de sí mismos, profundamente *sentimentalisch*.

El artista ingenuo está felizmente casado con su musa. Acepta las reglas y convenciones, las usa libre y armoniosamente, y el efecto de su arte es, en palabras de Schiller, «tranquilo, puro, gozoso». El artista sentimental tiene una relación turbulenta con su musa: vive un matrimonio infeliz. Las convenciones lo fastidian, aunque puede defenderlas fanáticamente. Es Amfortas y busca paz, salvación, alivio de las heridas secretas o patentes, sean las suyas o las de su sociedad. No halla descanso. De él dice Schiller:

Su observación es desplazada por la fantasía, su sensibilidad por las ideas, cierra los ojos y los oídos de modo que nada pueda perturbar su autoabsorción en sus propios pensamientos... Su alma no sufre impresión alguna sin volverse inmediatamente a contemplar su propio juego... De esta manera nunca recibimos el objeto mismo, solo lo que la comprensión refleja del poeta hace de él; y aun cuando el poeta mismo es el objeto, cuando quiere retratar sus sentimientos, no los aprehendemos directamente, de primera mano, sino solo el reflejo en su alma, lo que pensó acerca de ellos como espectador de sí mismo.^[6]

De aquí que el efecto del artista sentimental no sea el goce y la paz sino la tensión, el conflicto con la naturaleza o la sociedad, el anhelo insaciable, las notorias neurosis de la edad moderna, con sus agitados espíritus, sus mártires, fanáticos y rebeldes, y sus predicadores subversivos, coléricos, pendencieros: Rousseau, Byron, Schopenhauer, Carlyle, Dostoievski, Flaubert, Wagner, Marx, Nietzsche, que no ofrecen paz sino una espada.

Como todas las dicotomías, la distinción de Schiller, si se la toma literalmente, puede llevar demasiado lejos. Pero es muy original y muy sugerente. Si en los tiempos modernos buscamos artistas ingenuos en el sentido de Schiller, en paz con su medio, integrales como hombres y como

artistas, tan tranquilos, sólidos y libres de la conciencia de sí mismos o de la obsesión, y artísticamente plenos como, digamos, Cervantes, Bach, Haendel, Rubens, Haydn, hombres cuyo arte culmina en su objeto y no es usado para algún fin espiritual posterior, como ir en pos de algún ideal inasequible, o servir de arma en una guerra contra los filisteos y los traidores, podríamos decir que los hay: «sí: Goethe, Pushkin, Dickens, a veces Tolstoi (cuando olvida su doctrina y su culpa), y ciertamente Rossini y Verdi». Entre los compositores de genio Verdi es tal vez el último creador completo, realizado, absorto en su arte, uno con él; tratando de usarlo sin ningún propósito ulterior; el dios totalmente oculto por sus obras, severo, feroz, como la Diana de Schiller, sospechoso de cualquiera que muestre curiosidad sobre su vida interior, total y hasta hoscamente impersonal, secamente objetivo, uno con su música. Un hombre que disolvió todo en su arte, sin dejar más residuo personal que Shakespeare o Tintoretto. En el sentido de Schiller, el último gran poeta ingenuo de nuestra época.

Desde luego, cualquiera que sepa algo sobre la vida de Verdi sabe que estuvo entretrejida con la de su patria; que su nombre llegó a ser el símbolo mismo del *Risorgimento*, que el «viva Verdi» (no solo por razones políticas o monárquicas) era el grito revolucionario o patriótico más famoso de Italia; que admiraba tanto a Mazzini como a Cavour, lo mismo a los revolucionarios demócratas que al rey, y de esta forma unió en su persona las diferentes corrientes que formaron la nación italiana. Siempre (para usar la metáfora de Herder) vivió cerca del centro de gravedad de su nación y habló con sus compatriotas y por ellos como nadie más lo hizo, ni siquiera Manzoni o Garibaldi, de los cuales estuvo muy cerca. Sus convicciones, ya se moviesen a la derecha o a la izquierda, se movieron con las del sentimiento popular; respondió profunda y personalmente a todos los cambios de la lucha italiana por la unidad y la libertad. Los hebreos de *Nabuco* eran italianos en cautiverio. *Va Pensiero* era la plegaria nacional por la resurrección. La representación de la *Battaglia di Legnano* evocó escenas de indescriptible excitación popular en la Roma de 1849. *Rigoletto*, tanto como *Don Carlo*, *Forza del Destino* y *Aida*, está inspirado por el odio a la opresión, la desigualdad, el fanatismo y la degradación humana. El himno que Verdi escribió para Mazzini no es sino un episodio en una sola

gran campaña. Durante medio siglo fue el símbolo vivo de todo lo que había de más generoso y universal en el sentimiento nacional italiano.

Así fue, en efecto. Sin embargo no está en el centro del arte de Verdi. La percepción de su música no requiere que sepamos todo eso. Desde luego, todo conocimiento de lo que fue y sintió un hombre de genio es interesante, pero no siempre esencial. No obstante, sí lo es en el caso de los grandes maestros «sentimentales»; nadie que no comprenda lo que sentía Beethoven respecto a la tiranía puede comprender plenamente la *Eroica*, o *Fidelio*, la primera gran ópera política; nadie que ignore la importancia de los movimientos sociales en Rusia puede entender la significación de *Boris Godunov* o *Jovanshchina*. La perspectiva estética de Schumann, la mitología de Wagner, las teorías románticas que dominaron a Berlioz, son indispensables para la comprensión de sus obras maestras; pero no es necesario conocer las opiniones políticas de Shakespeare para entender sus dramas históricos; pudiera ayudar, pero no hace falta. Eso sucede con Verdi. Quien conozca las pasiones humanas primarias: el amor paterno, el absoluto horror ante la humillación de los hombres por otros hombres en una sociedad deshumanizada, comprenderá *Rigoletto*; la percepción de un héroe destruido por los celos es suficiente para entender *Otelo*. El conocimiento de las emociones humanas básicas es prácticamente todo el equipo extra musical necesario para entender las obras de Verdi, tempranas o tardías, posteriores, grandes o pequeñas, *Suoni la Tromba* tanto como *La Traviata*; *Attila* o *Luisa Miller* no menos que *Forza del Destino* o *Aida*; *Il Corsaro* o *Ernani* tanto como *Il Trovatore*, el *Requiem* u *Otello*, o aun *Falstaff*. Sin lugar a dudas *Falstaff* es, musical y artísticamente, único. De todas maneras, lo que se requiere para hacerle justicia no incluye, como indispensable *sine quibus non*, el conocimiento de las opiniones o atributos personales del compositor, o las circunstancias históricas de su vida o las de su sociedad. Como tampoco es necesario en el caso de Bach, Mozart o Rossini, Shakespeare, Goethe o Dickens. Desde *Oberto, Conte di Bonifazio* a los *Quattro Pezzi Sacri*, el carácter de las creaciones de Verdi es, en el especial sentido de Schiller, absolutamente *naiv*: brotan de una visión directa del objeto. No hay ningún esfuerzo para llegar más allá, a un empíreo infinito e inasequible y perderse en él, ninguna intención ulterior,

ningún intento imposible para fusionar mundos antagónicos —música y literatura, lo personal y lo público, la realidad concreta y un mito trascendente—. Verdi nunca trata de cerrar una brecha, de compensar las imperfecciones de la vida humana, de curar sus propias heridas o superar las resquebrajaduras internas de su sociedad, su alienación de una cultura común o de una fe antigua, con medios mágicos, conjurando una visión infernal o celestial como medio de escape, venganza o salvación. Esto resulta tan cierto en el *Falstaff* como en *Un giorno di regno* o en el cuarteto de cuerdas. El deseo, dijo el obispo Butler, culmina en su objeto. Verdi pertenece a esta tradición y representa su más fino florecimiento. El arte de Verdi, como el de Bach, es objetivo, directo y en armonía con las convenciones que lo gobiernan. Emana de una unidad interna intacta, de un sentido de pertenencia a su propio tiempo, sociedad y ambiente, que excluye la *nostalgie de l'infini*, la concepción del arte como terapia, que se encuentra en el corazón de lo que Schiller llama *sentimentalisch*. En este sentido Virgilio, Propertio y Horacio fueron *sentimentalisch*: «sentimentales» y también modelos de clasicismo, mientras que la *Canción de los nibelungos* o *Don Quijote*, idealizados por los románticos, son *naïv*.

Verdi fue el último de los grandes maestros ingenuos de la música occidental en una época entregada a los *sentimentalishes*. Nunca le afectó gran cosa. Puede haber estado interesado en Wagner, Liszt o Meyerbeer, o hasta ser influido por ellos, pero la influencia estuvo confinada al método, a las innovaciones técnicas. Sus mundos y sus doctrinas permanecieron ajenos a él. Después de Verdi la *naïveté* se puede encontrar, por lo menos en Occidente, solo en tierras marginales, fuera del movimiento central, entre los compositores de los países eslavos, de España, tal vez en Noruega, donde las condiciones sociales recuerdan una Europa más antigua.

Verdi, desde luego, no carece de ideología, pero es la de vastos sectores de la humanidad a lo largo de grandes tramos de la historia; este es, de hecho, uno de los significados centrales del término «humanismo». Alberto Moravia lo remonta a su origen y su educación campesinos, que triunfaron sobre la sociedad burguesa de su tiempo. Los campesinos son una clase social antigua y universal, y si eso fue lo que movió a Verdi, no deja de

tener importancia para lo que quisieron decir Rousseau y Schiller al hablar de una relación relativamente pura con la naturaleza.

Los ataques contra Verdi son notorios. Llegaban de muchos puntos. En Inglaterra el señor Chorley lo encontraba demasiado ruidoso, esto es, demasiado vulgar, comparado con Rossini, Boiieldieu, etc. El deseo de regresar a Rossini y Bellini no se limitaba a los conservadores del norte, también se daba entre los italianos, pero no, hay que tomarlo en cuenta, el mismo Rossini. Naturalmente, el principal ataque provenía de los defensores de la nueva música, los wagnerianos y los lisztianos, los protagonistas de lo más consciente de sí, extra musical, «sentimental»; de la fe en la música como una vuelta mesiánica al nacimiento del espíritu. Boito, que posteriormente denunciaría a Wagner como un falso profeta, estuvo en su día profundamente cautivado por dicha postura. Su explosión contra Verdi es demasiado conocida para citarla.

Y no es raro. Verdi era de hecho el principal y triunfal obstáculo para la nueva religión estética; no valía la pena desperdiciar pólvora en Pacini o Mercadante, ni siquiera en Meyerbeer, Auber o Halevy, cuando dominaba Verdi; era el archienemigo, el tradicionalista de poder y genio. Todavía más violentos fueron los ataques desde el Oriente, de la gran nueva escuela nacional del mundo eslavo, en particular la rusa. Balakirev y Borodin, Mussorgsky y Stasov, detestaron a Verdi; no por sus ocasionales trivialidades y vulgaridades —no por *Questa o Quella o O tu Palermo*— sino por las cualidades mismas en las que residía su fuerza, su aceptación y su identificación con la odiosa «fórmula»: las convenciones de la ópera. Los rusos, inspirados en ideales populistas, discípulos del desconocido maestro Dargomyzhsky (al cual consideraban un genio de primer orden), creían en el realismo musical, en la más íntima interrelación de palabras, trama, expresión, música, conciencia histórica y social. Prácticamente inventaron el expresivo semirrecitativo para transmitir los más finos matices psicológicos de la vida «real», interna y externa, tanto de individuos como de masas. Cuando el sofisticado Busoni declaró que las escenas de amor no debían ocurrir en escena —porque lo que es íntimo no debe acontecer ante el público— se hacía eco, aunque inconscientemente (se hubiera horrorizado de ello), de este realismo literal. Los rusos se

rebelaban abiertamente contra la ópera italiana de Paisiello, Cherubini, Rossini, Donizetti, Bellini. Por fin el miserable equipo de proveedores de ópera daba señales de ceder; pero Verdi instiló nueva vida en la tradición y reconquistó al público musical con la bestial «fórmula», la sucesión mecánica de «números» operísticos separables, de pedacitos y piezas que podían interpretarse en cualquier orden, como por ejemplo el *Requiem*, con el que Verdi y sus cantantes recorrían Europa. Denunciaban todas las arias autocontenidas, los duetos, tríos, quintetos, los coros independientes, las inevitables *appoggiaturas* y las *cabalettas* y *cavatinas* pegadas artificialmente, el mecanismo del acompañamiento orquestal, tan predecible, el terrible organillo que mataba la expresión viva de la experiencia real. *El Príncipe Igor* les parecía espontáneo y «real», mientras que *Don Carlo* y *La Traviata* no eran sino árboles de Navidad decorados con bagatelas llamativas. No es que les gustara más Wagner, que les parecía uno de los «pomposos diseminadores de confusiones clamorosas»,^[7] para usar la frase de Boíto. Serov, colega de ellos, que admiraba e imitaba a su maestro, fue expulsado a tambor batiente del regimiento nacionalista. Sus dioses eran Liszt y Berlioz. El mayor enemigo era siempre Verdi, al cual veían como los primeros románticos alemanes a los árbitros franceses del gusto en el siglo XVIII: superficiales, pomposos, afectados, artificiales, totalmente predecibles, sin valor alguno. Liszt y Berlioz eran Rousseau, el regreso a los colores y los sonidos de la naturaleza, a los verdaderos sentimientos individuales, el abandono de la corrompida y comercializada complicación de autores estandarizados como Marivaux, Crébillon, Marmontel y, por encima de todos, Voltaire, los maestros de danza con sus pelucas empolvadas y coplas en rima y epigramas cuidadosamente maquinados en medio de las baratijas de los *salons* triviales e insensibles.

Este era (como en el caso de los alemanes y los franceses un siglo antes) el ataque de los *sentimentalisch* contra los *naiv*: igualmente inevitable, tal vez, e igualmente exagerado y arbitrario. Verdi siguió su camino, herido, pero sereno e imperturbable. Sin duda no pertenecía al nuevo mundo de Baudelaire, Flaubert, Liszt, Wagner, Mussorgsky. No hay razón para creer que era consciente de ello o que, en caso de serlo, le hubiera importado. Era

la última gran voz del humanismo que no está en guerra contra sí mismo, por lo menos en la música.

Por sofisticadas que fuesen sus partituras, nunca, ni siquiera al final, hay el menor rastro de deliberación, de neurosis, de decadencia. En la música italiana eso empieza con Boito, Puccini y sus seguidores. Fue el último maestro que pintó con colores positivos, claros, primarios, que expresó de manera directa las eternas emociones humanas principales: amor y odio, celos y miedo, indignación y pasión; pesar, furia, burla, crueldad, ironía, fanatismo, fe, las pasiones que todos los hombres conocen. Después de él esto es mucho más raro. De Debussy en adelante, en la música impresionista o expresionista, neoclásica o neorromántica, diatónica o cromática, dodecafónica, aleatoria o concreta, o en un sincretismo de todo ello, la inocencia se ha perdido.^[8]

Para escapar de la inflación y la aterradora elefantiasis del romanticismo alemán tardío apareció toda una variedad de estilos astringentes, deflacionarios. Pero el regreso a Bach o a Pergolesi, a Gesualdo o a Machaut, es un intento consciente de buscar antídotos. Esto sin duda ha generado mucha música original y fascinadora, *antisentimentalisch*, y por consiguiente *sentimentalisch*, en tanto que es una música que se ve a sí misma, que es consciente de sí misma, música influida por doctrinas, acompañada por teorías y manifiestos que la justifiquen: neocatólica (Solesmes), atonal, surrealista, realista-socialista (neodiatónica), etc. De Wagner o Berlioz, de Debussy o de los compositores rusos del siglo xx, esperamos declaraciones ideológicas, informes programáticos, anatemas. Pero así como nos hubiera parecido algo casi inconcebible un manifiesto sobre la función de la literatura firmado por Dickens o Dumas *père*, una *profession de foi* por parte Verdi sobre la significación estética o social de la ópera italiana o su relación con la *commedia dell'arte* (del tipo que se encuentra en los escritos de, digamos, Boito o Busoni), sería justamente sospechosa de ser una falsificación excepcionalmente increíble. Los manifiestos son un síntoma de revuelta o reacción, personal o colectiva, es decir, de una aguda fase de «sentimentalidad». La lejanía de Verdi, quien con tanta frecuencia y, en cierto sentido, con tanta justicia es descrito como uno de los artistas más profundamente característicos y representativos del

siglo XIX, desde esta condición particular que se presenta en general como un rasgo central de ese período —su *malaise* típica— es, tal vez, lo más impresionante de su personalidad de artista y de hombre. En este respecto no tiene sucesores. En música, por lo menos, es el último artista ingenuo de genio. El deseo de «regresar» a Verdi se convierte a su vez en una forma de nostalgia incurable, en una aguda «sentimentalidad» no verdiana, de la cual él se sentía absoluta y pacíficamente libre.

Es bastante natural que durante la marea alta del movimiento *sentimentalisch* de, digamos, los años 1870 a 1930, lo que el público musical (y sus críticas) tanto alemanes como antialemanes (por ejemplo los francorrusos) veían como el estilo popular, vulgar, de Verdi, tendría que haber reaparecido durante el último cuarto de siglo como la última voz directa de la gran tradición. Tendría que haber sido así en consciente contraste con la búsqueda de lo remoto y lo exótico —síntomas de recesión, del deseo de lograr comodidad o derivar nueva vida de tradiciones remotas en el espacio y en el tiempo—: la música de la Edad Media o de la Edad de la Razón, o las reliquias de la tradición popular en Europa Oriental, Asia, África y las islas del Pacífico.

Noble, simple, con un grado de vitalidad intacta y un vasto poder natural de creación y organización, la de Verdi es la voz de un mundo que ya no es. Su enorme popularidad en la actualidad entre los oyentes más sofisticados, así como entre los más comunes, se debe al hecho de que expresó estados de conciencia permanentes en los términos más directos, tal como lo hicieron Homero, Shakespeare, Ibsen y Tolstoi. Eso es lo que Schiller llamó *naiv*. Después de Verdi esto no se oye ya en música. El indisputable sitio de Verdi en el canon más alto del arte musical es un síntoma de cordura en nuestro tiempo. La sociología de este fenómeno, como la propia posición de Verdi en su época, es un tema fascinante, pero no de los que estoy calificado para tratar.

XII. GEORGES SOREL

Sorel sigue siendo una figura anómala. Los otros ideólogos y profetas del siglo XIX han sido archivados y clasificados sin problemas. Las doctrinas, influencias y personalidades de Mill, Carlyle, Dostoievski, Wagner, Nietzsche, aun de Marx, han sido colocadas en sus respectivos cajones en el museo de la historia de las ideas. Sorel sigue sin clasificar, como lo estuvo durante su vida, aclamado y repudiado tanto por la izquierda como por la derecha. ¿Fue un audaz y brillante innovador de devastadora genialidad, como declara el puñado de sus discípulos? ¿O un mero periodista romántico, como lo llama George Lichtheim? ¿Un pesimista que «gime por sangre»,^[1] según la desdeñosa frase de G. D. H. Cole? ¿O, junto con Marx, el único pensador original (de acuerdo con Croce) que tuvo el socialismo? ¿De una mente confusa, como lo describió ásperamente Lenin? No ofrezco una respuesta; solo deseo decir algo acerca de sus principales ideas y también —para emplear un concepto del cual mucho se ha abusado— de la importancia de estas ideas en nuestro tiempo.

I

Georges Sorel nació en 1847 en Cherburgo. Su padre era un comerciante sin éxito, y la familia estuvo obligada a practicar una extrema austeridad. Según su primo, el historiador Albert Sorel, Georges Sorel mostró desde niño una excepcional capacidad para las matemáticas. En 1865 ingresó a la

École Polytechnique de París y cinco años después entró como ingeniero al Departamento de obras Públicas (Ponts et Chaussées). Durante los siguientes veinte años ocupó diferentes puestos en varias ciudades de provincia. Durante la catástrofe de 1870 y 1871 estuvo en Córcega. En 1875 cayó enfermo en un hotel de Lyon, y fue cuidado por una sirvienta llamada Marie David, campesina devotamente religiosa, semialfabetizada, proveniente de los límites de Saboya, con la cual puso casa. En sus cartas la menciona como su mujer, pero de hecho parece que nunca se casó con ella, probablemente por deferencia a los deseos de la familia Sorel, evidentemente horrorizada por esa *mésalliance*. Parece que fue una relación absolutamente feliz. Él le enseñaba y aprendía de ella, y después de su muerte, en 1898, llevó consigo una imagen sagrada que ella le había dado y veneró su memoria por el resto de sus días.

Hasta los 40 años había llevado la vida típica de un funcionario francés menor, pacífico, provinciano y oscuro. En 1889 se publicó su primer libro. En 1892, a la edad de 45 años, tras haber alcanzado la jerarquía de ingeniero en jefe y ser recompensado con el grado de caballero de la Legión de Honor, renunció súbitamente. En ese momento principió su vida pública. Su madre le había dejado una pequeña herencia y esto le permitió irse a París. Se instaló en un barrio tranquilo, Boulogne-sur-Seine, donde vivió hasta su muerte, treinta años más tarde, en 1932. En 1892 comenzó a colaborar con publicaciones de izquierda y llegó a ser uno de los escritores políticos más controvertidos de Francia.

Parecía no tener una posición fija. Sus críticos lo acusaron muchas veces de seguir un curso errático: legitimista en su juventud y aun tradicionalista en 1889, era marxista en 1894. En 1896 escribió con admiración sobre Vico. En 1898, influido por Croce y también por Eduard Bernstein, comenzó a criticar el marxismo, y más o menos al mismo tiempo cayó bajo el hechizo de Henri Bergson. Fue dreyfusista en 1899, sindicalista revolucionario durante la siguiente década. Por 1909 era enemigo jurado de los dreyfusistas, y los dos o tres años siguientes aliado de los realistas que editaban la *Action Française* y seguidor del nacionalismo místico de Barres. Escribió con admiración sobre el socialismo militante de Mussolini en 1912, y en 1919 todavía con mayor

admiración sobre Lenin, terminando con un apoyo franco al bolchevismo y, en los últimos años de su vida, una admiración abierta por el Duce.

¿Qué confianza se puede tener en el pensamiento de un hombre cuyas opiniones políticas variaban tan violenta e impredeciblemente? No pretendía ser consistente. «Escribo de día en día —le comentó en 1903 a su fiel corresponsal, el filósofo italiano Benedetto Croce— siguiendo las necesidades del momento».^[2] Los escritos de Sorel no tienen forma ni sistema, cosa que tampoco le impresionaba de los escritos de otros. Era un conversador compulsivo y apasionado, y, como pasa a veces con famosos conversadores —Diderot, Coleridge, Herzen, Bakunin— sus escritos son ensayos episódicos, desorganizados, inacabados, fragmentarios, en el mejor de los casos agudos, polémicos, provocados por alguna ocasión inmediata, sin intención ni posibilidad de ajustarse a un cuerpo de doctrina coherente, desarrollada. De todos modos hay un hilo central que conecta todo lo que Sorel escribió y dijo, si no una doctrina, sí una posición, una actitud, la expresión de un temperamento singular, de una inalterable visión de la vida. Sus ideas, que golpeaban como granizo todas las doctrinas e instituciones aceptadas, fascinaron tanto a sus amigos como a sus oponentes, no solo por su poder y calidad intrínseca sino porque lo que en su día estaba restringido a pequeños cenáculos de intelectuales ha crecido ahora hasta adquirir proporciones mundiales. Durante su vida se consideró a Sorel, cuando bien le iba, como un periodista polémico, un autodidacta de pluma poderosa y ocasionales destellos de extraordinaria intuición, demasiado veleidoso y perverso para atraer demasiado tiempo la atención de personas serias y ocupadas. Pero ha resultado ser más formidable que muchos de los respetados pensadores sociales de su época, a la mayor parte de los cuales ignoró o vio con franco desdén.

II

Las ideas de todo filósofo preocupado por las cuestiones humanas se basan en última instancia en la concepción de lo que el hombre es y puede ser. Para comprender a tales pensadores es más importante alcanzar esta noción o imagen central (que puede estar implícita pero determina su imagen del mundo) que los más poderosos argumentos con los que defienden sus opiniones y refutan las objeciones actuales y posibles. Sorel estuvo dominado por una *idée maîtresse*: que el hombre es un creador, que solo se realiza cuando crea y no cuando pasivamente recibe o se deja llevar por la corriente. Su mente no es un mecanismo u organismo que responda a estímulos, analizable, describible y predecible por las ciencias del hombre. Para Sorel es, en primer lugar, un productor que se expresa a sí mismo en su trabajo y a través de él, un innovador cuya actividad altera el material proporcionado por la naturaleza, al que busca moldear de acuerdo con una imagen o diseño interiormente concebido, espontáneamente generado. La misma actividad productiva hace nacer este diseño y lo modifica mientras este se realiza libremente, sin obedecer ley, concebido como una especie de fuente natural de energía creadora que puede captarse por un sentimiento interno y no por la observación científica o el análisis lógico. Todas las demás opiniones de lo que el hombre es o podría ser son falaces. La historia muestra que los hombres no van esencialmente en busca de la felicidad, la paz, el conocimiento o el poder sobre otros, o la salvación en otra vida; al menos no son estos sus propósitos primarios; cuando son así es porque han degenerado en su verdadera humanidad, porque la educación, el medio o las circunstancias han deformado sus ideas o su carácter, o los han hecho impotentes o viciosos.

El hombre, en el mejor de los casos, esto es, cuando más humano, busca en primer lugar realizarse, individualmente y con aquellos cercanos a él, en actividad creadora espontánea, libre, en un trabajo que consiste en la imposición de su personalidad sobre un medio recalcitrante. Sorel cita a su enemigo político, Clemenceau, cuando dice: «Todo lo que vive, resiste».^[3] Creía con toda su alma en esta proposición. Actuar y no que se actúe sobre uno, elegir y no ser elegido, imponer formas sobre el caos que hallamos en el mundo de la naturaleza y el mundo del pensamiento, tal es el fin del arte y de la ciencia, y pertenece así a la esencia del hombre; resistir toda fuerza

que trata de reducir su energía, robarle su independencia y su dignidad, matar su voluntad, aplastar todo lo que en él lucha por una expresión propia única y reducirlo a la uniformidad, impersonalidad, monotonía y, por último, a la extinción. El hombre vive plenamente solo en y por sus obras, no por el goce pasivo o la paz y seguridad que podría encontrar al rendirse a las presiones externas, al hábito o a la convención, por la incapacidad de usar para sus propias metas libremente concebidas el mecanismo de las leyes de la naturaleza a las que está inevitablemente sujeto.

Esta no es, desde luego, una idea nueva. Está en el corazón de la gran revuelta contra el racionalismo y la Ilustración, identificada particularmente con la civilización francesa, que animó a las sectas alemanas protestantes más extremas después de la Reforma y que, hacia finales del siglo XVIII, se expresó en la celebración de la primacía de la voluntad humana tanto contra las fuerzas materiales como contra el tranquilo conocimiento racional. Este no es el lugar para discutir los orígenes del romanticismo. Pero no se puede comprender a Sorel, o el impacto de sus opiniones, a menos que se entienda que lo que causó el fermento en su mente era una apasionada convicción — que comparte con algunos de los primeros escritores románticos— de que la persecución de la paz, de la felicidad o la prosperidad o la preocupación por el poder, las posesiones, el nivel social o una vida quieta, es una despreciable traición a lo que cualquier hombre, si lo piensa, sabe que es el verdadero fin de la vida humana: hacer algo digno de quien lo hace, esforzarse por ser y hacer algo, y respetar tal esfuerzo en otros. La noción de la dignidad del trabajo, del derecho a trabajar, en oposición al mero deber paulino de dedicarse a ello, que está en el corazón de mucho del socialismo moderno, brota de esta concepción romántica que implantaron los pensadores alemanes, notablemente Herder y Fichte, educados en el severo pietismo luterano, e imprimieron en la conciencia europea.

La repugnancia violenta y persistente de Sorel hacia la vida burguesa parisiense de su época, a su manera tan feroz como la de Flaubert, con quien temperamentalmente tiene algo en común, está unida a un odio jansenista hacia los males gemelos del hedonismo y el materialismo. El oportunismo y la corrupción de la vida política francesa en los primeros años de la Tercera República, junto con el sentimiento de humillación

nacional después de 1870, pudieron haber sido una experiencia traumática para él, como para muchos franceses. Pero no parece probable que hubiera sentido algo diferente en el París avaricioso y competitivo de Luis Felipe o en el París plutocrático y hambriento de placer del segundo Imperio. Un sentimiento doloroso de sofocación en la sociedad burguesa del siglo XIX, comercializada, desenvuelta, insolente, deshonesto, tolerante, cobarde, despreocupada, llena los escritos de la época: las obras de Proudhon, Carlyle, Ibsen, Marx, Baudelaire, Nietzsche, casi toda la literatura rusa más conocida de la época, constituyen una vasta acusación. Esta es la tradición a la que pertenece Sorel desde el principio hasta el fin de su vida de escritor. En su opinión la corrupción de la vida pública ha caído más bajo que durante la decadencia de la Grecia clásica o el final del imperio romano. La democracia parlamentaria, con su fraudulencia e hipocresía, le parecía un insulto odioso a la dignidad humana, una burla a los fines correctos del hombre. Veía la política democrática como una enorme bolsa de valores en la que los votos se compraban y se vendían sin vergüenza y sin temor, los hombres eran engatusados o traicionados por políticos intrigantes, banqueros crueles, negociantes estafadores, *avocasserie et écrivasserie*, abogados, periodistas, profesores, todos peleando por dinero, reconocimiento, poder, en un mundo de tontos despreciables y bribones listos, engañadores y engañados, viviendo de trabajadores explotados «en un pantano democrático» en una Europa «estupefacta por el humanitarismo».^[4]

III

La tradición occidental del pensamiento social ha descansado sobre dos doctrinas centrales. La primera nos enseña que las causas últimas de la miseria humana, las torpezas y el vicio son la ignorancia y la pereza mental. La realidad, sostienen los racionalistas, desde Platón hasta Comte, es una

estructura única e inteligible; entenderla y explicarla, y entender la naturaleza propia y el lugar que ocupa en esta estructura, es lo único capaz de revelarnos lo que, en situaciones específicas, puede y no puede realizarse. Una vez que los hechos y las leyes que los gobiernan son conocidos, ningún hombre que desee felicidad, armonía, sabiduría o virtud podrá recorrer sino la única senda correcta hacia la meta que su conocimiento le revele. Ser una persona racional, normal, incluso, es buscar uno —o varios— del limitado número de fines naturales de la vida humana. Solo la ignorancia de lo que son, o de cuáles son los medios correctos para su obtención, puede conducir a la desgracia, al vicio o al fracaso. La versión científica o naturalista de esta doctrina animó a la Ilustración y a las formas que adoptó en los dos siglos que siguieron, de hecho hasta nuestros propios días.

Sorel rechazó todo este enfoque. No veía razón para creer que el mundo era una armonía racional, o que la verdadera perfección del hombre dependía de comprender el lugar apropiado que su Creador —una deidad personal o una naturaleza impersonal— le hubiera asignado en él. Influido tanto por Marx como por el semiolvidado pensador italiano Vico, de quien fue uno de los pocos lectores perceptivos del siglo XIX, Sorel creía que todo lo que el hombre poseía lo debía a su propia labor incansable. Seguramente la ciencia natural era un triunfo del esfuerzo humano, pero no era una transcripción o mapa de la naturaleza, como declararían los positivistas en el siglo XVIII; ellos y sus discípulos modernos estaban equivocados. Había dos naturalezas, la naturaleza artificial, la naturaleza de la ciencia, un sistema de entidades idealizadas, átomos, cargas eléctricas, masa, energía y cosas por el estilo, ficciones compuestas de uniformidades observadas, sobre todo en regiones relativamente alejadas de las preocupaciones diarias del hombre, como los contenidos del mundo de la astronomía, deliberadamente adaptado al tratamiento matemático que permitió que el hombre identificara parte del mobiliario del universo y predijera y, de hecho, controlara parte de él. Los conceptos y categorías en términos de los cuales había sido construida esta naturaleza estaban condicionados por los objetivos humanos; se abstrajeron del universo los aspectos que eran de interés para los hombres y que poseían la regularidad suficiente para hacerlos pasibles

de generalización. Esto, desde luego, fue un logro inmenso, pero un logro de la imaginación creadora, no una reproducción exacta de la estructura de la realidad, no un mapa de lo que era, y todavía menos un retrato. Fuera de este grupo de fórmulas, de entidades imaginarias y relaciones matemáticas en términos de las cuales se construía el sistema, estaba la naturaleza «natural» —la legítima—, caótica, aterrorizante, compuesta de fuerzas ingobernables, contra la cual el hombre tenía que luchar, a la que, para sobrevivir y crear, tenía que subyugar, cuando menos en parte, con ayuda, por cierto, de las ciencias; pero la simetría, la coherencia, eran atributos de la primera, o naturaleza artificial, una construcción de su intelecto, algo que no se hallaba sino que se hacía. La presunción de que la realidad era un todo armonioso, una estructura racional cuya necesidad lógica es revelada a la razón, un sistema maravillosamente coherente, que un ser racional no puede pensar o desear sea de otra manera, o deja de ser racional, y en el cual, por lo tanto, debe sentirse feliz y consumado, todo esto es una enorme falacia. La naturaleza no es una máquina perfecta, ni un organismo exquisito, ni un sistema racional; es una selva bravía; la ciencia es el arte de tratar con ella lo mejor que podamos. Cuando hacemos extensiva la misma manipulación a los hombres, los degradamos y deshumanizamos, pues no son objetos sino sujetos de acción. Si el cristianismo nos ha enseñado algo ha sido a darnos cuenta de que lo único de valor absoluto en el universo es el alma humana, la única que actúa, que imagina, que crea, que resiste las fuerzas impersonales que operan en su contra y, a menos que se resistan, nos esclavizan y por último nos reducen a polvo. Esta es la amenaza que perpetuamente pende sobre nosotros. En consecuencia, la vida es una perpetua batalla.

Negar esta verdad es un optimismo superficial, característico de la superficialidad del siglo XVIII por la que Sorel, como Carlyle, sintieron un perenne desprecio. Las leyes de la naturaleza no son descripciones; son, como lo aprendió de William James (y tal vez también de Marx), armas estratégicas. Croce le había enseñado que nuestras categorías son categorías de acción, que alteran lo que llamamos realidad tal como alteran los propósitos de nuestro yo activo, y no establecen verdades intemporales, como sostuvieron los positivistas. «Consideramos como materia, o como la

base, aquello que escapa, más o menos completamente, de nuestra voluntad. La forma es más bien lo que corresponde a nuestra libertad»^[5]. Sistemas, teorías, sin relación con la acción, que intentan trascender la experiencia, situación para la que son tan aptos los profesores e intelectuales, son solo abstracciones hacia las cuales escapan los hombres para evitar enfrentarse al caos de la realidad; las utopías científicas (y políticas) están elaboradas a partir de ellas; las predicciones seudocientíficas acerca de nuestro futuro en las que se apoyan tales utopías no son sino modernas formas de astrología. Cuando esos esquemas se aplican a los seres humanos pueden causar terribles daños. Confundir nuestras propias construcciones e invenciones con leyes eternas o decretos divinos es uno de los engaños más fatales de los hombres; eso fue lo que ocurrió en la Revolución francesa. Ya bastante mala es la confusión de las dos naturalezas, la real y la artificial. Pero los *philosophes* no eran, en general, científicos genuinos, sino solo teóricos sociales y políticos que hablaban de la ciencia sin practicarla; la *Encyclopédie* no había mejorado el conocimiento o la técnica verdaderos. El parloteo ideológico y el periodismo optimista acerca de los usos de la ciencia no eran ciencia. Solo conducían al positivismo y a la burocracia, a la *petite science*; y cuando la teoría se aplica despiadadamente a los asuntos humanos el resultado es un temible despotismo. Sorel habla casi el idioma de William Blake. El Árbol del Conocimiento ha matado al Árbol de la vida. Robespierre y los jacobinos fueron pedantes fanáticos que trataron de reducir la vida humana a reglas que les parecían basadas en verdades objetivas; las instituciones que crearon aplastaron la espontaneidad y la invención, esclavizaron y mutilaron la voluntad creativa del hombre.

Los hombres, cuya esencia, según Sorel, es ser seres activos, están perpetuamente amenazados por dos peligros igualmente peligrosos: Escila y Caribdis. Escila es la fatiga, la pérdida de valor, la decadencia, cuando los hombres descansan del esfuerzo, regresan a la lujuria, o caen en el quietismo y se vuelven víctimas de las estafas de los sinvergüenzas que destruyen todo honor, energía, integridad, independencia, y lo sustituyen por el imperio de la marrullería y el fraude, la mano muerta de la burocracia, leyes que pueden ser manipuladas para su propia ventaja por personas inescrupulosas, ayudadas e instigadas por un ejército de expertos,

prostitutas y lacayos de la gente en el poder, o payasos y sicofantes parásitos, como Voltaire y Diderot, los «bufones de una aristocracia degenerada»,^[6] burgueses que aspiran a imitar los gustos de una nobleza ociosa y amante del placer. Caribdis es el despotismo de los teóricos fanáticos —«el frenesí sediento de sangre de un optimista enloquecido por la súbita resistencia a sus planes»—,^[7] que está dispuesto a asesinar el presente para crear sobre sus huesos la felicidad del futuro. Estas alternancias marcan el desdichado siglo XVIII.

¿Cómo se puede rescatar a los hombres de este dilema? Solo por la fuerza moral, por el desarrollo de hombres nuevos, seres humanos plenamente formados, no obsesionados por el temor y la codicia, hombres cuya imaginación y emoción no están encadenados a los doctrinarios o corrompidos por los intelectuales. La visión de Sorel se parece a la de Tolstoi o a la de Nietzsche cuando estos eran jóvenes: la plenitud de la vida, como fue vivida alguna vez por los griegos homéricos, libres del efecto corrosivo del escepticismo civilizado y el cuestionamiento crítico. Lo que crea los verdaderos nexos humanos no es la posesión de ideas comunes, de convicciones alimentadas por el razonamiento, sino la vida común y el esfuerzo común. La verdadera base de toda asociación es la familia, la tribu, la *polis*, en la cual la cooperación es instintiva y espontánea y no depende de reglas, contratos o arreglos inventados. Las asociaciones para la ganancia o la utilidad, que descansan sobre un acuerdo artificial, como lo hacen llanamente las instituciones políticas y económicas del sistema capitalista, ahogan el sentido de humanidad común y destruyen la dignidad humana, al generar un espíritu de oportunismo competitivo. Atenas creaba obras maestras inmortales hasta que llegó Sócrates e hiló teorías y desempeñó un papel nefasto en la desintegración de esa comunidad unida, heroica, sembrando dudas y socavando los valores establecidos que emanan de los instintos más profundos y vitales de los hombres.

Sorel comenzó a escribir de este modo cuando todavía era ingeniero municipal en Perpiñán; su amigo Daniel Halevy nos asegura que no había leído una línea de Nietzsche, a quien posteriormente llegó a admirar. Pero la acusación de ambos contra Sócrates es idéntica; tanto Nietzsche como Sorel se constituyen en sus acusadores; fueron Sócrates y su discípulo Platón,

archiintelectuales, quienes plantaron las semillas destructoras de vida que llevaron a la glorificación de abstracciones, academias, filosofías contemplativas o críticas, esquemas utópicos, y así hasta la declinación de la vitalidad y el genio griegos.

¿Puede evitarse la decadencia? ¿Dónde se debe buscar la salvación permanente? Hay otra doctrina antigua en la que tradicionalmente los hombres han buscado tranquilidad: la teleología. La historia, se pensó, podría carecer de sentido —ser meramente una secuencia causal, o un caos de episodios sin relación— si le faltaba un propósito último. Esto se consideraba impensable: la razón rechaza la noción de una mera colocación de hechos «brutos»; debe haber un avance o un crecimiento hacia la realización de alguna meta o patrón; la mente exige una garantía de que, a despecho de todos los accidentes y colapsos, la historia tendrá un final feliz; ya sea que la Providencia nos esté guiando a su propio modo inescrutable, ya que la historia sea concebida como la realización misma, de etapa en etapa, del gran espíritu cósmico del que todos los hombres y todas sus instituciones, y tal vez toda la naturaleza, son la expresión cambiante y progresiva. O quizás es la misma razón humana la que no puede ser frustrada para siempre y, tarde o temprano, debe triunfar sobre todos los obstáculos, tanto externos como generados por ella misma, y construir un mundo en el que los hombres se conviertan en todo lo que, como criaturas racionales, consciente o inconscientemente, buscan ser. En sus formas metafísica, mística o secular, esta amalgama de fe hebraica y metafísica aristotélica dominó las ideas de los últimos tres siglos y dio confianza a muchos que de otra manera pudieran haber desesperado.

Estas tradiciones intelectuales centrales en las que los hombres han fijado sus esperanzas —la doctrina griega de la salvación por el conocimiento y la doctrina judeocristiana de la historia como teodicea— eran prácticamente rechazadas por Sorel. Toda su vida creyó en dos absolutos: el de la ciencia y el de la moralidad. La ciencia, aunque es un artificio humano, o tal vez por eso, nos capacita para clasificar, predecir, controlar ciertos acontecimientos. Los conceptos y categorías en cuyos términos plantea sus interrogantes pueden variar con el cambio cultural; la objetividad y la confiabilidad de las respuestas, no. Pero esto es un arma, no

una ontología, no un análisis de la realidad. La gran máquina de la ciencia no da respuestas a los problemas metafísicos o de moralidad; reducir los problemas centrales de la vida humana a problemas de medios, esto es, de tecnología, es no entender lo que son. Ver el progreso técnico como idéntico a progreso cultural, o incluso como garantía del mismo, es ceguera moral. Sorel dedicó una serie de ensayos a demostrar lo absurdo de la idea del progreso general humano que brota de la confusión de la vida con la tecnología, o la desatinada declaración, presentada primero por hombres de letras a finales del siglo XVII, de su inevitable superioridad sobre lo antiguo. Por lo que toca a las creencias teológicas o metafísicas de la perfectibilidad humana, son solo un patético asirse de un cabello, un refugio de los débiles.

Ni la ciencia ni la historia reconfortan: Turgot y Condorcet, y sus discípulos del siglo XIX, son pobres optimistas engañados que creen que la historia está de nuestro lado; así será, pero solo si lo logramos, si luchamos contra los opresores y los explotadores, los descorazonados, los arrasadores destructores de la vida, los amos y los esclavos, y protegemos lo sublime y lo heroico contra demócratas y plutócratas, pedantes y filisteos.

Sorel no tiene dudas acerca de lo que es salud y lo que es enfermedad, ya sea en los individuos o las sociedades. Los griegos homéricos vivieron a la luz de valores sin los cuales una sociedad no podría ser creadora ni poseer sentido de grandeza. Admiraban el valor, la fuerza, la justicia, la lealtad, el sacrificio y, por encima de todo, la lucha misma; para ellos la libertad no era un ideal sino una realidad: el sentimiento del esfuerzo afortunado. Luego (y probablemente esto viene de Vico) llegaron el escepticismo, la sofistería, la vida fácil, la democracia, el individualismo, la decadencia. La sociedad griega se desintegró y fue conquistada. Roma también fue una vez heroica, pero dio lugar al legalismo y la burocratización de la vida; al final el imperio era una jaula en la que los seres humanos se sentían ahogados.

Fue la Iglesia primitiva la que alguna vez sostuvo en alto la bandera del hombre. Lo que los primeros cristianos creyeron es menos importante que la intensidad de una fe que no permitía al corrosivo intelecto penetrar en ella. Por encima de todo, esos hombres rehusaron comprometerse. Los primeros cristianos pudieron haberse salvado de la persecución llegando a

arreglos con los burócratas romanos. Prefirieron la fe, la integridad y el sacrificio. Las concesiones, repite Sorel, siempre llevan al final a la autodestrucción. La única esperanza está en la incesante resistencia a las fuerzas que buscan debilitar lo que uno instintivamente sabe que es aquello por lo que vive. Cuando la Iglesia triunfó e hizo la paz con el mundo fue infectada por él y por lo tanto degeneró; los bárbaros fueron convertidos al cristianismo, pero a un cristianismo mundano, así que cayeron en la decadencia.

El cristianismo heroico de los mártires es una defensa contra el Estado decadente, pero en sí mismo es intrínseca, socialmente destructivo. Los cristianos (igual que los estoicos) no son productores; los Evangelios, a diferencia del Antiguo Testamento o la literatura griega, están dirigidos a los pobres y a los anacoretas. Una sociedad indiferente a las riquezas, satisfecha con el pan diario, no da lugar a la vida creativa, vigorosa. El cristianismo, como toda ideología, como su imitación secular —el socialismo utópico de días posteriores—, «corta los nexos entre la vida social y el espíritu, sembrando por doquier los gérmenes del quietismo, la desesperación, la muerte».^[8] Muy poco se dio a César, demasiado a la Iglesia, que era una organización de consumidores, no (en el sentido de Sorel) de productores. Sorel desea el regreso a los firmes valores de los resistentes campesinos judíos o a la *polis* griega, donde el solo cuestionarlos se consideraba subversivo. No se ocupa ni de la felicidad ni de la salvación, solo de la calidad de la vida misma, de lo que solía llamarse virtud (que en este caso se parece mucho a la *virtù* renacentista). Como los jansenistas, como Kant y los románticos, evalúa motivo y carácter, no consecuencias y éxito.

La acumulación de riquezas en manos de sacerdotes y monjes desempeñó su papel en el agotamiento y la caída del occidente romano. Pero después de la descomposición hay siempre la esperanza de un revivir; ¿no habla Vico de un *ricorso* cuando un ciclo de historia ha terminado en decadencia y debilidad moral, y un ciclo nuevo, bárbaro, fresco y simple, piadoso y fuerte, comienza otra vez la historia? Sorel se explaya en esto con el entusiasmo de Nietzsche. Se fascina con todos los ejemplos de decidida resistencia moral a la decadencia, y por consiguiente con la historia de la

Iglesia perseguida, y con la Iglesia militante; se interesa poco por la Iglesia triunfante. En relación con los movimientos de resistencia y renovación desarrolla (crecientemente después de caer bajo la influencia de Bergson) las teorías de las que él fue el más famoso defensor: del mito social, de la guerra de clases permanente, de la violencia, de la huelga general.

Aun en los más negros momentos de decadencia el organismo social desarrolla anticuerpos para resistir la enfermedad, hombres que no cederán, que defenderán y salvarán el honor de la raza humana. Las dedicadas órdenes monásticas, los santos y los mártires que libraron a la humanidad de la total contaminación de la sociedad romana tardía... ¿qué hombres encarnan actualmente tales cualidades, poseen la *virtù* de los grandes *condottieri* y artistas del Renacimiento? Puede haber algo de ellos en los empresarios norteamericanos, creativos capitanes de industria, audaces, emprendedores, que hacen prevalecer su voluntad sobre la naturaleza y los otros hombres; pero están manchados por la corrupción general del capitalismo del cual son líderes. En su opinión solo había un verdadero grupo de ese tipo: los que son salvados por el trabajo; los trabajadores, la única clase genuinamente creadora de nuestros días. Los proletarios, que no están moralmente presos en los afanes de la vida burguesa, le parecen a Sorel heroicos, dotados de un sentido natural de justicia y humanidad, moralmente inexpugnables, recios ante las sofisterías y la casuística de los intelectuales.

En los últimos diez años del siglo XIX, durante el frente unido de la izquierda creado por el caso Dreyfus, y tal vez influido por el socialismo reformista de Bernstein en Alemania, que en todo caso le parecía basarse en realidades económicas, Sorel apoyó la idea de un partido político de la clase trabajadora. Pero pronto aceptó la posición del periodista sindicalista Lagardelle, en cuyo periódico *Le Mouvement Socialiste* aparecieron muchos de sus artículos, en el sentido de que no son las opiniones lo que realmente une a los hombres, pues las creencias son una posesión superficial, que echan a volar los ideólogos que juegan con las palabras y las ideas, y pueden ser compartidas por hombres de diferente formación social que básicamente no tienen nada en común. Los seres humanos se convierten verdaderamente en uno por lazos reales, por la familia —por la inalterable

unidad de la vida moral, como insistían Proudhon y Le Play—, por el martirio surgido de una causa común, pero, más que nada, por trabajar juntos, por la creación común, por la resistencia conjunta frente a las presiones, tanto la de naturaleza inanimada que proporciona a los trabajadores sus propios materiales, como la de sus amos, que tratan de robarles los frutos de su esfuerzo. Los trabajadores no son un partido que se conserva unido por afán de poder ni de bienes materiales. Son una formación social, una clase. Fue el genio de Marx el que descubrió la verdadera naturaleza de las clases definidas en términos de su relación con el proceso productivo de una sociedad desgarrada, pero también impulsada por el conflicto entre capitalistas y proletarios. Sorel nunca abandonó su creencia en Marx, pero usó sus doctrinas selectivamente.

Sorel deriva de Marx (reforzado por su propia interpretación de Vico) su concepto del hombre como un ser activo, nacido para trabajar y crear; de aquí proviene su derecho a poseer sus herramientas, pues estas son la extensión de su naturaleza. Las herramientas de trabajo de nuestros días son las máquinas. En su opinión la maquinaria es un cemento social más efectivo incluso que el lenguaje. Toda creación es en esencia artística, y la fábrica podría llegar a ser el vehículo de la poesía social de los productores modernos. La historia humana es algo más que el relato impersonal de la evolución de la tecnología. Invenciones, descubrimientos, técnicas, el proceso productivo, son actividades de los seres humanos dotados de mente pero, por sobre todo, de voluntad. Los valores de los hombres, su práctica, su trabajo, son un todo dinámico, continuo. Sorel sigue a Vico al insistir que no hay meras víctimas o espectadores de los acontecimientos, sino actores y originadores. Marx también es atraído por esto, pero a veces es demasiado determinista para Sorel, especialmente en las versiones de sus intérpretes más positivistas —Engels, Kautsky, Plejanov—, hombres inclinados a la *petite science*, como los sociólogos y economistas burgueses. Las leyes sociales y económicas no son cadenas, no son un marco que restringe, sino líneas directrices para una posible acción, generadas y desarrolladas por y en la acción. El futuro está abierto. Sorel rechaza la fraseología determinista, como por ejemplo la que dice: «tendencias que laboran con una férrea necesidad hacía resultados inevitables» y así por el estilo, de las

que *Das Kapital* está lleno. El marxismo «es una doctrina de vida buena para los pueblos fuertes; reduce la ideología al papel de un mero instrumento».^[9] La historia es, para Sorel, lo que era para Hegel, un drama en el que los hombres son autores y actores; por encima de todo es una lucha entre las fuerzas de la vitalidad y las de la decadencia, la actividad y la pasividad, la energía dinámica en oposición a la cobardía y la rendición.

Para Sorel la visión más profunda de Marx es su noción de la lucha de clases como matriz de todo cambio social. La creación es siempre una lucha; la civilización griega, en su opinión, está simbolizada por el escultor que esculpe el mármol; la resistencia de la piedra, la resistencia como tal, es esencial en el proceso de creación. En las fábricas modernas la lucha no es meramente entre hombres —trabajadores— y naturaleza, que proporciona la materia prima, sino entre los trabajadores y los empleadores, los que buscan extraer la plusvalía explotando la potencia de trabajo de otros hombres. En esta lucha los hombres, como el acero, se templan. Crecen su valor, su respeto por sí mismos, la solidaridad de uno hacia otro. Su sentido de la justicia también se desarrolla, pues la justicia, de acuerdo con Proudhon (a quien Sorel debe aún más que a Marx), es algo que brota del sentimiento de indignación que despierta la humillación infligida a otros. Lo que se ofende es lo que es común a todos los hombres —su humanidad, que es la nuestra—; el insulto a la dignidad humana es sentido por el ofensor, por el hombre injuriado y por el tercero; esta protesta común que todos sienten dentro de sí es el sentido de la justicia y la injusticia. Esto es lo que unió a algunos socialistas con la burguesía liberal en contra de la actitud dolosa del ejército y la Iglesia durante el caso Dreyfus, y creó el nexo de Sorel con Charles Péguy, que nunca fue marxista pero que estaba dispuesto a colaborar con cualquiera que no quisiera ver a Francia deshonrada por un cínico atentado contra la justicia. En 1899 habla del «admirable ardor» con que los trabajadores alemanistas^[*] marchan por «la verdad, la justicia, la moralidad»^[10] junto a Jaurès, a quien pronto atacaría tan violentamente por carecer de esas mismas cualidades.

Para Sorel la justicia en particular es un valor absoluto, inmune a los cambios históricos. Su concepción de ella podría estar enraizada, como en el caso de Kant y Proudhon, en una educación severa. Sorel temía al

humanitarismo sentimental; cuando la gente cese de sentir horror ante los crímenes humanos esto implicará, pensaba, el derrumbe de su sentido de la justicia. Mejor un castigo feroz que la indiferencia o la tendencia sentimental al perdón, característica de la democracia humanitaria. Fue su indignación con lo que veía en su época como una disolución del sentido de la justicia en la vida pública de Francia —para él una especie de sentido intuitivo de tono absolutamente moral— lo que lo llevó de un remedio extremo a otro y lo hizo rechazar todo lo que pudiese sospechar que se inclinaba a comprometerse con la estupidez o la maldad. La ausencia del sentido de valores morales absolutos, y del papel decisivo que la voluntad moral representó en la vida humana, era, para Sorel, la principal debilidad de Marx: es demasiado historicista, demasiado determinista, demasiado relativista. El voluntarismo sin compromisos de Sorel está en el meollo de toda su perspectiva; en Marx hay demasiado énfasis en la economía y no suficiente doctrina ética.

Hoy el portador de los verdaderos valores morales es el proletariado. Solo los trabajadores tienen verdadero respeto por el trabajo, por la familia, por el sacrificio, por el amor. Son frugales, dignos, honestos. Para él, como para Fernand Pelloutier, el verdadero fundador del sindicalismo francés, son seres tocados por la gracia. Para Sorel los proletarios fueron lo que los campesinos para Herzen, lo que «el pueblo» fue para Herder y los populistas, lo que «la nación» fue para Barres. Este tradicionalismo, que compartió con cierto tipo de conservadores, y la calidad de su vida doméstica con la simple y religiosa Marie David, pudieron haber profundizado su sentido del abismo que separa la dignidad moral de los trabajadores del carácter y los valores de los individuos aquiescentes y listos que logran el éxito en las democracias. Encontró o pensó que había encontrado esta feroz integridad en Proudhon, en Péguy, en Pelloutier y en otros resueltos luchadores de la justicia o la independencia a cualquier costo; buscó esto en los *littérateurs* realistas, en los ultranacionalistas, en toda la resistencia a los contemporizadores de la república y sus demagogos. De aquí su falta de simpatía por el nacionalismo populista de Déroulède, como por todo el frente boulangista. Pudiera haber aprobado la *Croix de Feu* pero nunca el poujadismo.

La relación de Sorel con Marx es más difícil de definir: las clases y la lucha de clases como factor central en el cambio social; los ideales universales, intemporales, como disfraces de los intereses temporales de clase; el hombre como un ser autotransformador, creador, inventor de herramientas; el proletariado —los productores— como portadores de los más altos valores humanos; nunca abandonó estas ideas. Pero rechazó toda la teleología hegeliano-marxista que fusiona los hechos y los valores. Sorel creyó en los valores morales absolutos; nunca le resultó aceptable el historicismo de la tradición hegeliano-marxista, y todavía menos la opinión de que los asuntos de moral básica o principios políticos pueden ser resueltos por científicos sociales, psicólogos, sociólogos, antropólogos; o que las técnicas basadas en la imitación de los métodos de la ciencia natural pueden explicar, y explican, ideas o valores, de cuya permanencia y poder son testimonio toda la historia y el arte, toda la religión y la moralidad; o que, de hecho, pueden explicar la conducta humana en términos mecanicistas o biológicos, como creen los positivistas, y los limitados seguidores de la *petite science*.

Sorel considera los valores, tanto morales como estéticos, independientemente de la marcha de los acontecimientos, aunque sus formas y aplicaciones puedan cambiar. De aquí que vea el análisis sociológico de las obras de arte, ya sea el de Diderot o el de los críticos marxistas, como prueba de una profunda falta de sentido estético, de ceguera frente al misterio del acto de la creación y respecto al papel que el arte desempeña en la vida de la humanidad. Sin embargo muestra poca consistencia cuando se propone exponer los motivos del enemigo; entonces está más que dispuesto a usar todas las herramientas del análisis psicológico o sociológico que proporcionan aquellos que investigan los verdaderos resortes de la acción «desenmascarando» intereses disfrazados de leyes inalterables o ideales desinteresados. De modo que acepta plenamente la opinión marxista de que las leyes económicas no son leyes de la naturaleza sino arreglos humanos, creados, conscientemente o no, en interés de una clase dada. Verlas como necesidades objetivas, como hacen los economistas burgueses, es materializarlas, es una ilusión que juega en las manos de esa clase para la cual es ventajoso representarlas como eternas e inmutables.

Pero luego extrae el corolario no marxista, voluntarista, de que el esfuerzo y la lucha libremente elegidos pueden provocar grandes cambios; y se aleja de los ortodoxos que insisten en una correlación causal rigurosa y predecible entre las fuerzas productivas y la superestructura de instituciones e ideas. Los absolutos morales no deben ser tocados; no se modifican con los cambios en las fuerzas o relaciones de la producción.

Para Sorel la historia es un flujo más salvaje de lo que supuso Marx; la sociedad es una creación, una obra de arte, no un mero producto (como tal vez lo sea el Estado) de fuerzas económicas. Ve el economicismo de Marx como exagerado; eso podría haber sido necesario (como, en efecto, lo admite Engels) para enfrentar las teorías idealistas o liberales-individualistas de la historia. Pero al final tales teorías —piensa— podrían llevar a creer en la imposibilidad de predecir los arreglos sociales del futuro. Esto es un utopismo peligroso y engañoso. Tales fantasías podrían estimular a los trabajadores, pero también pueden dar armas al despotismo. Sin embargo, aun si los trabajadores triunfan en su lucha contra la burguesía, a menos que se los haya educado para ser creativos, también ellos podrían engendrar, desde su misma clase, una élite opresora de intelectuales doctrinarios. Acusa a Marx de depender en demasía de ese recurso hegeliano para todo uso, el espíritu del mundo, aunque le reconoce a Marx haber comprendido que la ciencia (y especialmente la ciencia económica) no es un «molino» en el que se pueda echar cualquier problema y que producirá soluciones.^[11] Los métodos de aplicación lo son todo. ¿No declaró una vez el mismo Marx que «El que elabora un programa para el futuro es un reaccionario»?^[12] Según Sorel, Marx tampoco creía en un partido político de la clase trabajadora; pues un partido, una vez sobre la silla, bien puede volverse tiránico y autoperpetuado, sin importar lo que digan sus manifiestos. Marx, después de todo —nos dice Sorel— solo creía en la realidad de las clases.

Este es un Marx muy sorelificado; Sorel rechaza en Marx todo lo que le parece político: su noción del partido de los trabajadores; su teoría sobre la organización de la revolución y sus medidas prácticas para lograrla, su determinismo y, por encima de todo, su doctrina de la dictadura del proletariado, que Sorel ve como un siniestro recrudescimiento de los peores

elementos del jacobinismo represivo. Aun la sociedad anarquista sin clases con la que principia la verdadera historia humana es virtualmente ignorada por Sorel; es evidente que la considera una construcción ideológica, conceptual. «El socialismo no es una doctrina —declaró—, no es una secta, no es un sistema político; es la emancipación de las clases trabajadoras que se organizan a sí mismas, que se instruyen a sí mismas y crean nuevas instituciones»^[13]. El proletariado es para él un conjunto de productores a la vez disciplinados e inspirados por la naturaleza de la labor que desarrollan. Esto es lo que los hace una clase y no un partido. Los proletarios no son simplemente las masas descontentas; la revolución proletaria no es simplemente una revuelta de los pobres contra los ricos, del *popolo minuto* de las comunas italianas organizado y conducido por un estado mayor general autodesignado, el tipo de levantamiento defendido por Babeuf o Blanqui; pues esto puede suceder en cualquier parte y en cualquier momento. La verdadera revolución social de nuestro tiempo debe ser la revuelta de una clase heroica de productores y hacedores contra los explotadores y sus agentes y parásitos, algo que no puede ocurrir a menos que —este fue el descubrimiento crucial de Marx— una sociedad haya alcanzado una cierta etapa de desarrollo tecnológico y la verdadera clase creadora haya desarrollado una personalidad moral propia. (Es este hincapié en el valor intrínseco y el carácter revolucionario de la cultura de los productores —el proletariado— lo que atrajo a Gramsci y lo hizo defender a Sorel de sus detractores). Sorel no parece haber previsto una sociedad tan mecanizada como para engendrar una burocracia tecnocrática que comprendiera lo mismo a gerentes y a trabajadores, en la que el dinamismo social estuviese ahogado por la organización requerida por el mismo tamaño del sistema industrial. Según Daniel Halevy, Francia, al principio del siglo XX, y en particular París y sus alrededores, estaban relativamente industrializados en comparación con Inglaterra o Alemania. Sorel está más cerca del mundo de Proudhon que del de la General Motors o la ICI.

Solo el conflicto purifica y da fuerza. Crea la unidad y la solidaridad duraderas, mientras que los partidos políticos, a los que puede entrar cualquiera, de cualquier formación social, son estructuras endebles, expuestas a alianzas y coaliciones oportunistas. Este es el vicio de la

democracia. No solo es la simulación denunciada por los marxistas, un mero frente para el control capitalista, sino el ideal mismo de la democracia —unidad nacional, reconciliación de diferencias, armonía social, devoción al bien común, la Voluntad General de Rousseau elevada por encima de la batalla de las facciones—, todo esto destruye las condiciones únicas en las que el hombre puede crecer a su máxima altura: la lucha, el conflicto social. Lo más terrible de las instituciones democráticas son los parlamentos, dado que dependen de los compromisos, concesiones, conciliaciones; aun si olvidamos los ardidés, los equívocos, las hipocresías de los que hablan los sindicalistas, las combinaciones políticas son la muerte de todo heroísmo y hasta de la misma moralidad. El miembro del parlamento, por militante que pueda haber sido su pasado, es empujado inevitablemente a la asociación pacífica, incluso a la cooperación, con la clase enemiga, en comisiones, en cabildeos, en la cámara misma. Los representantes de las clases trabajadoras, observó Sorel, se vuelven muy fácilmente excelentes burgueses. Tenemos ante nuestra mirada horribles ejemplos odiosos: Millerand, Briand, Viviani, el fascinante demagogo Jean Jaurès, con su popularidad que alcanzó con tan poco esfuerzo. En algún momento Sorel habla mucho de ellos, pero terminó desilusionado. Resultaron ser escuálidos gusanos, retóricos, sobornables e intrigantes como todos los demás.

Sorel va aún más allá. La vitalidad creadora no puede existir donde todo cede, donde hay demasiada blandura. A menos que el enemigo —no los intelectuales y teóricos parásitos, sino los líderes de las fuerzas capitalistas— sea enérgico y responda como hombre, los trabajadores no encontrarán enemigos dignos de su acero, y tenderán a degenerar. Solo contra un oponente fuerte, vigoroso, pueden desarrollarse cualidades verdaderamente heroicas. De aquí el característico deseo de Sorel de que la burguesía desarrolle más fuerza. Ningún marxista serio aceptaría ni remotamente esta tesis, ni siquiera el más tibio reformista, ni aun aquellos que, como Bernstein, negaron la validez del guión histórico marxista y declararon, en un lenguaje digno del mismo Sorel: «La meta no es nada; el movimiento lo es todo».^[14] Sorel desvía la mirada del resultado de la victoria última de la clase trabajadora. Solo le interesan los ascensos y caídas, las sociedades y clases creadoras y decadentes. Ninguna perfección, ninguna victoria final es

posible en la existencia social; solo puede lograrse en el arte, en la creación pura. Rembrandt, Ruysdael, Vermeer, Mozart, Beethoven, Schumann, Berlioz, Liszt, Wagner, Debussy, Delacroix, los pintores impresionistas de sus días, lograron alcanzar una cima insuperable en su arte. De aquí su ataque a aquellos que venden su genio por dinero o fama. Meyerbeer puede ser despreciado pero no reprochado; fue un verdadero hijo de su época y su ambiente; su talento era tan vulgar como el público al cual sabía cómo agradar; no así Massenet, que prostituyó su talento más genuino para complacer al público burgués. Esta situación, parece pensar, se aplica también a Anatole France.

La total realización que es posible en el arte o en la ciencia, en el caso de los individuos de genio, no puede ocurrir con la vida en sociedad. De aquí la desconfianza de Sorel ante todo el escenario marxista: la expropiación de los expropiadores, la dictadura del proletariado, el reino de la abundancia, el desvanecimiento del Estado. Él ignora los problemas prácticos; no le interesa cómo estarán regulados en el nuevo orden la producción, la distribución, el intercambio, ni si hay alguna posibilidad de abolir la escasez sin desempeñar cuando menos algunas tareas que difícilmente pueden considerarse creativas. Y no cabe reprocharles a los marxistas que no vean como propio a un hombre que deseó conservar al enemigo para que su espada no se enmoheciera en la vaina, que no tuvo nada que decir acerca del ideal de una sociedad libre de productores asociados que se combinaban para luchar contra la naturaleza inanimada sino que, por el contrario, declaró que «Todo hombre podría ser salvado si el proletariado, mediante el uso de la violencia... devuelve a la clase media algo de su antigua energía»,^[15] un hombre a quien no parecieron importarle los problemas de la pobreza y la miseria como tales y que protestó contra el sabotaje a las fábricas, porque era una destrucción premeditada de los frutos de la labor creadora de alguien. Nadie podría declararse marxista si condena el terror revolucionario como acto político y maldice a los jacobinos como tiranos y fanáticos... hombres a los que Marx, en cierto grado, y aún más Lenin, veían como sus legítimos antepasados. Sorel denuncia la actividad que brota de sentimientos moralmente impuros, de motivos infectados por venenos burgueses: «La fiera envidia de los intelectuales empobrecidos —

declara—, que gustaría ver guillotinado al mercader rico, es un sentimiento malvado que no tiene nada de socialista»^[16]. Solo le importa la preservación de la vitalidad heroica y el valor y la fuerza que podrían declinar si la victoria total deja al vencedor sin enemigo.

Sorel era consciente de lo extraño de su posición, y encontraba un placer perverso y un tanto malicioso al exponer las debilidades y confusiones de sus aliados. Declaró muerto al socialismo en los primeros años del siglo xx. No se esforzó por influir en ningún grupo política o socialmente activo. Permaneció fiel a sus convicciones: aislado, independiente. Si tiene algún paralelo dentro del movimiento socialista es con el igualmente independiente e impredecible crítico y periodista vienés Karl Kraus, también interesado por la moralidad y la conservación del estilo en la vida y en la literatura.^[17] Incluso Bernard Shaw, que admiró la vitalidad, el estilo, las cualidades napoleónicas, la «fuerza de la vida», tuvo mayor afinidad con él que teóricos eruditos como Kautsky, Plejanov, Guesde, Max Adler, Sidney Webb y los otros pilares del socialismo europeo. Para Sorel ellos eran lo que despreciaba más hondamente: sofistas áridos, cerebrales, modernos, oficinistas y glosadores que convertían todo impulso vital en fórmulas abstractas, planes utópicos, polvo de sabiduría. Sobre ellos vertió su desprecio. Ellos le respondieron ignorándolo por completo.

Jaurès llamó a Sorel el metafísico del sindicalismo. Y, en efecto, Sorel creía que en cada alma humana yacía escondida un ascua metafísica que brillaba bajo las cenizas. Si se la podía convertir en llama, iniciaría una conflagración que destruiría la mediocridad, la rutina, la cobardía, el oportunismo, los arreglos corruptos con la clase enemiga. La sociedad puede ser salvada solo por la liberación de los productores, esto es, los trabajadores, particularmente aquellos que trabajan con las manos. Los fundadores del sindicalismo tenían razón: los trabajadores deben ser protegidos del dominio de expertos, ideólogos y profesores —la élite intelectual del horrendo sueño de Platón— que Bakunin (con Marx en mente) había llamado «pedantocracia». «¿Se puede concebir —preguntaba Sorel— algo más horrible que un gobierno de profesores?»^[18]. En esos días tales hombres, observa, tienden a ser, con gran frecuencia, intelectuales

déraciné, o judíos sin país, hombres que no tienen patria ni hogar propio, «ni tumbas ancestrales que proteger, ni reliquias que defender contra los bárbaros»^[19].

Esta es, desde luego, la retórica violenta de la extrema derecha, de De Maistre, de Carlyle, de los nacionalistas alemanes, de los franceses antidreyfusistas, de los chovinistas antisemitas, de Maurras y Barrès, Drumont y Déroulède. Pero también es a veces el lenguaje de Fourier y Cobbett, Proudhon y Bakunin, y sería retomado posteriormente por los fascistas, los nacionalsocialistas y sus aliados literarios en muchos países, al igual que por aquellos que vociferan contra los intelectuales críticos y los cosmopolitas desarraigados en la Unión Soviética y otros países de Europa Oriental. Nadie estuvo más cerca de este estilo que los llamados nazis de izquierda: Gregor Strasser y sus seguidores en los primeros días de Hitler, y en Francia hombres como Déat y Drieu la Rochelle.

En la tradición radical europea hay una corriente antiintelectual y antiiluminista, aliada a veces con el populismo, o el racionalismo o el neomedievalismo, que se remonta hasta Rousseau, Herder y Fichte, y penetra los movimientos agrarios, anarquistas, antisemitas y antiliberales de otro tipo, creando combinaciones anómalas, a veces en abierta oposición, otras en inquieta alianza con las diversas corrientes de pensamiento socialista y revolucionario. Sorel, cuyo odio por la democracia, la república burguesa, y por encima de todo la perspectiva racional y los valores liberales de la *intelligentsia*, era obsesivo, alimentó esta corriente, indirectamente al principio, pero hacia el final de la primera década del siglo xx más violenta y abiertamente hasta que, por 1910, esto llevó a una ruptura entre él y sus aliados de izquierda.

Indudablemente su educación devota, sus profundas raíces en la anticuada vida provincial francesa, su patriotismo callado pero profundamente sentido, desempeñaron su papel; toda su vida le preocupó lo que veía como la desmoralización y desintegración de la sociedad tradicional francesa, e intensificó su xenofobia básica y su hostilidad hacia quienes en su opinión se aventuraban más allá de los confines de la cultura de Occidente. Su antiintelectualismo y su antisemitismo brotaban de las mismas raíces que los de Proudhon y Barrès. Pero también contó la

influencia decisiva de la filosofía de Henri Bergson. Con su amigo Péguy, Sorel acudió a las conferencias de Bergson y, como Péguy, quedó honda y permanentemente afectado.

Fue de Bergson de quien derivó la noción, que igualmente pudo haber encontrado en los románticos alemanes francófonos un siglo antes, de que la razón era un instrumento débil comparado con el poder de lo irracional y lo inconsciente, en la vida de los individuos tanto como de las sociedades. Quedó profundamente impresionado por la doctrina de Bergson del inanalizable *élan vital*, la fuerza interna que no puede ser asida o expresada racionalmente, que se abre camino en el futuro vacío e incognoscible, y moldea tanto el crecimiento biológico como la actividad humana. La acción y solo la acción, no el conocimiento teórico, permite la comprensión de la realidad. La acción no es un medio para fines preconcebidos, es su propia guía y creadora de su política. La predicción, incluso si fuera posible, la mataría. Tenemos un sentido interno de lo que somos, muy diferente e incompatible con la perspectiva exterior, esto es, la contemplación tranquila que clasifica, diseca, establece estructuras claras. El intelecto congela y deforma. No se puede crear movimiento con el descanso, ni tiempo con espacio, ni el proceso creativo con modelos mecánicos, ni algo vivo con algo quieto y muerto... esta es una vieja doctrina romántica que Bergson revivificó y desarrolló. La realidad debe ser asida intuitivamente, por medio de imágenes, como la conciben los artistas, no con conceptos o argumentos o razonamiento cartesiano. Este es el suelo que hizo nacer la celebrada doctrina de Sorel del mito social que por sí solo da vida a movimientos sociales.

Hay también otra fuente de la cual pudo haber brotado la teoría del mito: las enseñanzas del fundador de la sociología moderna, Émile Durkheim, quien estaba en el extremo opuesto a Bergson. Racional y rigurosamente positivista, creía, como Comte, que solo la ciencia podría contestar nuestras preguntas; lo que la ciencia no podía hacer, ningún otro método podría lograrlo; era un implacable opositor del profundo irracionalismo de Bergson. Durkheim, que llegó a ser el principal ideólogo de la tercera República, enseñaba que ninguna sociedad puede permanecer estable sin un alto grado de solidaridad entre sus miembros; esto, a su vez,

depende de la prevalencia en ella de mitos sociales dominantes unidos a ritos y ceremoniales apropiados; con mucho la religión, en el pasado, ha sido la más poderosa de las formas en que este sentido de solidaridad encontró una expresión natural. Para Durkheim los mitos no son falsas creencias acerca de la realidad. No son creencias acerca de nada, sino creencias *en* algo: en la descendencia de un antepasado común, en los acontecimientos transformadores de un pasado común, en tradiciones comunes, en símbolos comunes encerrados en un lenguaje común, y por encima de todo en símbolos santificados por la religión y la historia. La función del mito es unir a una sociedad, crear una estructura gobernada por reglas y hábitos, sin lo cual el individuo puede sufrir una sensación de aislamiento y soledad, experimentar ansiedad, sentirse perdido; y esto a su vez conduce a la falta de ley y al caos social. Para Durkheim los mitos son, en última instancia, una respuesta utilitaria, aunque no artificial, espontánea y natural, a una necesidad casi biológica; la importancia de su función es considerada como un descubrimiento empírico de tipo burkeano, una condición necesaria para la estabilidad social. Sorel aborrecía el utilitarismo, y en particular la búsqueda de paz y cohesión social por parte de cautos republicanos académicos como un intento para ahogar la lucha de clases en beneficio de la república burguesa.

Para Sorel la función de los mitos no es estabilizar, sino dirigir las energías e inspirar la acción. Lo hacen al encarnar una visión dinámica del movimiento de la vida, más potente porque no es racional y, por lo tanto, no está sujeta a la crítica y a la refutación por parte de los sabihondos de las universidades. Un mito está compuesto de imágenes «cálidamente coloreadas»,^[20] que afectan a los hombres no como lo hacen la razón, ni la educación de la voluntad, ni la orden de un superior, sino como un fermento del alma que crea entusiasmo e incita a la acción, y, si es necesario, a la turbulencia. Los mitos no necesitan realidad histórica; ellos dirigen nuestras emociones, movilizan nuestra voluntad, dan propósito a todo lo que somos y hacemos y creamos; por encima de todo no son utopías, que de Platón en adelante son descripciones de situaciones imposibles, fantasías en la mente de intelectuales alejados de la realidad, evasión de problemas concretos, escape dentro de teorías y abstracciones. Los mitos de Sorel son maneras de

transformar las relaciones entre los hechos reales al proporcionar a los hombres una nueva visión del mundo y de ellos mismos; como cuando quienes se convierten a una nueva fe ven el mundo y sus accesorios con nuevos ojos. Una utopía «es el producto de la labor intelectual; es labor de teóricos que, después de observar y discutir los hechos, buscan construir un modelo en relación con el cual medir las sociedades existentes... es una construcción que puede desarmarse»,^[21] sus partes pueden ser desprendidas y ajustadas en otras estructuras; la economía política burguesa es precisamente una entidad artificial de este tipo. Pero los mitos son totalidades percibidas de modo instantáneo por la imaginación. Son, de hecho, aspiraciones políticas presentadas en forma de imágenes «hechas cálidas» por el sentimiento intenso. Revelan, como no pueden hacerlo las palabras, potencialidades hasta entonces invisibles en lo pasado y en lo presente, y así conducen a los hombres a esfuerzos concertados para hacer posible su realización. El esfuerzo mismo crea nueva vitalidad, nuevo esfuerzo y militancia, en un proceso dinámico interminable, que asciende en espiral, que él denominó «darle un aspecto de realidad a las esperanzas de acción inmediata».^[22]

La visión cristiana de la Segunda Venida que está por ocurrir es, para Sorel, un mito de este tipo; a su luz los hombres aceptaron el martirio. La creencia calvinista en la renovación del cristianismo era una visión de un nuevo orden que no era de este mundo, pero los creyentes encendidos por ella resistieron con buen éxito el avance del humanismo secular. La idea de la Revolución francesa, a la que se hacía referencia fervorosa en las reuniones civiles de los pueblos franceses de provincia, pervive como una imagen vaga pero ardiente que ordena lealtad y estimula acción de una especie particular, pero es un mito que no puede —más de lo que puede un himno o una bandera— ser traducido en un programa específico, en un grupo de objetivos claros. «Cuando una masa de hombres despierta se forma una imagen que constituye un mito social»^[23]. Así fue como se presentó el *Risorgimento* italiano a los seguidores de Mazzini. Por medio de los mitos el socialismo puede ser convertido en una especie de poesía social, que se puede expresar en acción pero no en prosa ni en tratados destinados solo a ser entendidos. Los ejércitos revolucionarios franceses, en

1792, estaban inspirados por un mito ardiente, y triunfaron; las fuerzas realistas no lo tenían, y fueron derrotadas. Los griegos vivieron y florecieron en un mundo lleno de mitos, hasta que fueron subvertidos por los sofistas y, después de ellos, por orientales cosmopolitas desarraigados que invadieron Grecia y la arruinaron. La analogía con el momento actual resulta más que patente.

El mito de Sorel no es una idea marxista. Tiene una mayor afinidad con el psicologismo modernista de Loisy o Tyrrell, la doctrina de William James de la voluntad, la «filosofía de “como si”» de Vaihinger, que con la concepción racionalista de Marx de la unidad de la teoría y la práctica. La noción de «el pueblo», «la gente» —buena, sencilla y sincera, pero no despierta—, como es concebida por los populistas tanto radicales como reaccionarios, de la eterna «nación real» en el pensamiento de los nacionalistas, en tanto opuesta a sus representantes corruptos y timoratos —*la terre et les morts* de Barres—, estos son mitos de Sorel, no de Durkheim. Los críticos poco comprensivos podrían decir lo mismo del uso que hacen la mayor parte de los marxistas de los intereses verdaderos, captados dialécticamente, del proletariado, en tanto opuestos a sus reales deseos «empíricos», tal vez incluso de la noción de la sociedad sin clases, siempre que sus perfiles permanezcan borrosos. La función de un mito es crear «un estado mental épico». La insistencia de Sorel sobre su irracionalidad fue, tal vez, lo que hizo que Lenin lo apartara tan cortante y despectivamente.

¿Cuál ha de ser el mito de los trabajadores? ¿Qué los elevará al estado de grandeza heroica, por encima de la gris rutina de su vida monótona? Algo que, cree Sorel, inspira ya a esos activistas de los *syndicats* franceses que han encontrado a su líder en el admirable Fernand Pelloutier, que los ha guardado correctamente de la contaminación de los políticos democráticos: el mito de la huelga general. La huelga general sindicalista no debe ser confundida con la huelga industrial ordinaria o la huelga «política», que es un mero esfuerzo para arrancarles a los amos mejores condiciones o salarios más altos y que presupone aquiescencia respecto a una estructura económica y social común al propietario y al esclavo asalariado. Esto es un mero regateo y es todo lo contrario de la verdadera lucha de clases. El mito de la huelga general para los sindicalizados es un llamamiento para el

derrumbamiento total de todo el abominable mundo del cálculo, la ganancia y la pérdida, el tratamiento de los seres humanos y sus poderes como mercancías, como un material para la manipulación burocrática, el mundo de la armonía social y el consenso ilusorios, de los peritos económicos o sociológicos a quienes no importa el amo al cual sirven, que tratan a los hombres como sujetos de cálculos estadísticos, «material humano» maleable, olvidando que detrás de tales estadísticas hay seres humanos vivientes, no tanto con necesidades humanas normales —que no parecen importar mucho a Sorel— sino agentes morales libres capaces colectivamente de resistir y crear y moldear el mundo a su voluntad.

Para Sorel el enemigo no es siempre el mismo; durante el caso Dreyfus representaron ese papel los demagogos nacionalistas con sus gritos de traición paranoicos y jacobinos, su búsqueda fanática de chivos expiatorios y la incitación malvada de la plebe contra los judíos.^[24] Después de la derrota de aquellos fueron los victoriosos —la «contraiglesia» de los intelectuales, el deshumanizador, intolerante partido republicano «político-escolástico», conducido por los déspotas académicos, educados en la École Normale— los que se convirtieron crecientemente en el principal blanco de su furia. La huelga general es el pináculo de la creciente militancia y «violencia», cuando, en un acto de concentrada voluntad colectiva, los trabajadores, en un movimiento concertado, dejan sus fábricas y talleres, se apartan hacia el Aventino y luego se levantan como un solo hombre e infligen una derrota total, aplastante, permanente, «napoleónica», al maldito sistema que los mezcla dentro de las jerarquías y compartimientos de Durkheim o Comte, que no hacen sino despojarlos de su esencia humana. Esta es la gran rebelión de los hijos de la luz contra los hijos de la oscuridad, de los luchadores de la libertad contra los mercaderes, los intelectuales, los políticos, el miserable séquito de los amos del mundo capitalista con sus mercenarios, hombres a los que han elevado de la masa, comprados y absorbidos en la jerarquía, trepadores e intrigantes sociales, buscadores de poder o categoría, tanto del ala derecha como de la izquierda, promotores de sociedades basadas en la codicia y la competencia, cuando no en la asfixiante opresión de una organización racional implacablemente ordenada.

¿Creía Sorel, o esperaba que creyeran los trabajadores, que este acto final de liberación ocurriría o podría ocurrir, de hecho, como acontecimiento histórico? Es difícil decirlo. No tenía nada bueno que decir de las huelgas generales, diseñadas para asegurar concesiones específicas, que (durante su fase más sindicalista) estallaron en Bélgica en 1904, y sobre todo en la abortada revolución rusa de 1905. Para él fue la *mystique* de Péguy reducida a mera *politique*. Más aún, si creía, como parece, que si el enemigo se debilitaba lo mismo ocurriría con la clase de los productores, ¿la victoria total no conduciría a la eliminación de la tensión sin la cual no hay esfuerzo, no hay creación? No obstante, sin un mito es imposible crear un movimiento proletario enérgico. Los argumentos empíricos contra la posibilidad o la deseabilidad de la huelga general no son importantes. Cabe sospechar que esto no está pensado como una teoría de la acción, menos aún como un plan para ponerlo en práctica en el mundo real.

El arma de los trabajadores es la violencia. Aunque esto da su nombre a la obra mejor conocida de Sorel («mi trabajo estándar»,^[25] como lo llama irónicamente), su naturaleza nunca se aclara. El conflicto de clase es la condición normal de la sociedad y los explotadores continuamente ejercen la fuerza contra los productores, esto es, los trabajadores. La fuerza no consiste necesariamente en la coerción abierta, sino en el control y la represión por medio de instituciones que, con intención o sin ella, tienen el efecto —como lo han aclarado Marx y sus discípulos— de promover el poder de las clases poseedoras. Hay que oponer resistencia a esta presión. Resistir a la fuerza con la fuerza probablemente resulte, como en el caso de la revolución jacobina, en el remplazo de un yugo por otro, en la sustitución de los amos viejos por otros nuevos. Un *putsch* blanquista podría conducir a una mera coerción del Estado, la dictadura del proletariado, tal vez aun de sus propios representantes, quizá como sucesora de la dictadura de los capitalistas. Los revolucionarios dogmáticos se convierten fácilmente en tiranos opresores; este tema es común a Sorel y a los anarquistas; Camus lo revivió en su polémica con Sartre. La fuerza, por definición, reprime; la violencia, dirigida contra ella, libera. Solo instilando temor en los capitalistas pueden los trabajadores quebrantar el poder de los mismos, la fuerza que se ejerce contra ellos.

Esta es, por cierto, la función de la violencia del proletariado: no la agresión, sino la resistencia. La violencia es el golpear de las cadenas, el preludio de la regeneración. Quizá fuese posible garantizar sin violencia una existencia más racional, mejores condiciones materiales, un nivel más elevado de vida, seguridad y aun justicia para los trabajadores, los pobres, los oprimidos, pero la renovación de la vida, el rejuvenecimiento, la liberación de los poderes creadores, regresan a la simplicidad homérica, a la sublimidad del Antiguo Testamento, al espíritu de los primeros mártires cristianos, de los héroes de Corneille, de los *ironsides* de Cromwell, de los ejércitos franceses revolucionarios, y esto no puede alcanzarse por la persuasión, sin la violencia como el arma de la liberación.

Nunca se aclara cómo se puede distinguir en la práctica el uso de la violencia del uso de la fuerza. Meramente se postula como la única alternativa a la negociación pacífica que, por presuponer un bien común tanto a los trabajadores como a los empleadores, niega la realidad de la lucha de clases. Marx también habló de la necesidad de la revolución para purificar al proletariado de la inmundicia del mundo antiguo y hacerlo apto para el nuevo. Herzen habló de la tormenta purificadora de la revolución. Proudhon y Bakunin hablaron en términos igualmente apocalípticos. Hasta Kautsky declaró que la revolución eleva a los hombres, de la degradación, a una contemplación más exaltada de la vida. Sorel está obsesionado por la idea de la revolución. Para él la fe en la violencia revolucionaria y el odio a la fuerza traen consigo, en primer lugar, el riguroso autoaislamiento de los trabajadores. Coincide fervientemente con los organizadores sindicalistas de las *bourses de travail* (una combinación peculiar de intercambio de labores, consejos sindicales y centros sociales y educativos de trabajadores militantes), quienes afirman que los proletarios que se permiten cualquier grado de cooperación con la clase enemiga están perdidos para su propio lado. Cualquier comentario sobre empleadores responsables y humanos, trabajadores razonables y pacíficos, lo asqueaba. El reparto de utilidades, los consejos fabriles que incluyen tanto a los patronos como a los obreros, la democracia que reconoce a todos los hombres como iguales, son fatales para la causa. En la guerra total no puede haber fraternización.

¿La violencia significa más que esto? ¿Implica la ocupación de las fábricas, la toma del poder, los choques fiscos con la policía o con otros agentes de las clases poseedoras, el derramamiento de sangre? Sorel no es claro al respecto. La conducta de los trabajadores alemanistas que marcharon con Jaurès (entonces aún bien visto) en cierto momento durante el caso Dreyfus, es una de sus muy pocas alusiones al correcto uso de la violencia proletaria. Se aprueba todo lo que aumente la militancia pero no conduzca a la formación de estructuras de poder entre los trabajadores. La distinción entre fuerza y violencia parece depender enteramente del carácter de su función y motivo. La fuerza impone cadenas, la violencia las destruye. La fuerza, abierta o encubierta, esclaviza; la violencia, siempre abierta, libera. Estos son conceptos morales y metafísicos, no empíricos. Sorel es un moralista, y sus valores están arraigados en una de las más antiguas tradiciones humanas. Por ello fue escuchado por Péguy, y por eso sus tesis no pertenecen solo a su época sino que aún hoy retienen su frescura. Rousseau, Fichte, Proudhon, Flaubert, son los verdaderos antepasados modernos de Sorel, así como el Marx destructor de las racionalizaciones, el predicador de la lucha de clases y de la revolución proletaria; no el Marx científico social, el determinista histórico, el autor de programas para un movimiento político, el conspirador práctico.

IV

La doctrina de los mitos y su corolario, el énfasis sobre el poder de lo irracional en el pensamiento y en la acción humanas, es una consecuencia del movimiento científico moderno, y de la aplicación de categorías científicas al comportamiento de los hombres. Los modelos relativamente simples de naturaleza humana que subyacen a la idea central de los filósofos sociales y políticos hasta muy entrado el siglo XIX fueron siendo desplazados gradualmente por una imagen cada vez más complicada e

inestable, conforme psicólogos y antropólogos presentaban hipótesis nuevas y perturbadoras acerca de las fuentes de acción. La aparición de doctrinas según las cuales los hombres estaban determinados por factores irracionales, algunos de ellos refractados de manera muy engañosa en la conciencia del hombre, dirigió la atención a la práctica social y política real, y sus causas y condiciones verdaderas, las que solo la investigación científica podría descubrir, y que limitaron severamente el área del libre albedrío o hasta la hicieron desaparecer por entero. Este acercamiento naturalista tuvo el efecto de reducir el papel de la razón consciente por la cual erróneamente los actores se suponían motivados, y así eran vistos por los demás. Estas bien pudieron estar entre las causas más decisivas de la declinación de la teoría política clásica, que asume que los hombres que son en algún grado libres para elegir entre posibilidades lo hacen así por motivos inteligibles a sí mismos y a otros y están, *por tanto*, abiertos a la convicción por argumentos racionales para alcanzar sus decisiones. La penetración de estos «disfraces» de factores ocultos —psicológicos, antropológicos— en la vida social e individual, mediante el examen de su papel real, transformó el modelo más simple de naturaleza humana con el que habían operado los teóricos políticos, de Hobbes a J. S. Mill, y desplazó el peso del argumento político a las disciplinas deterministas más amenas descriptivas que empezaron con Tocqueville, Barrès y Marx y fueron continuadas por Weber y Durkheim, Le Bon y Tarde, Pareto y Freud, y sus discípulos en nuestra época.

Sorel rechazaba el determinismo, pero su teoría de los mitos corresponde a este desarrollo. Su psicología social es una extraña amalgama de marxismo, intuicionismo bergsoniano y psicología jamesista, en la que los hombres, una vez que se dan cuenta de que están conformados, lo sepan o no, por el conflicto de clases (que él trata como un dato histórico) pueden, por un esfuerzo de la voluntad reforzada por la inspiración del mito apropiado, desarrollar libremente los lados creadores de su naturaleza, siempre que no intenten hacerlo como meros individuos sino colectivamente, como una clase. Aunque esto no es del todo cierto en los individuos de genio, especialmente los artistas, capaces de crear en condiciones sociales adversas por la fuerza de su propio espíritu

indomeñable. Sobre este oscuro proceso le pareció que James, Croce y Renan mostraban una comprensión más profunda que los obnubilados ambientalistas sociológicos. Pero Sorel no es un pensador consistente. Su desesperada búsqueda, a lo largo de toda su vida, de una clase o un grupo que pudiera redimir a la humanidad, o cuando menos a Francia, de la mediocridad y la corrupción, está enraizada en una sociología casi marxista de la historia como un drama en el que los protagonistas son las clases generadas por el crecimiento de las fuerzas productivas, una doctrina para la que pretende validez objetiva.

V

Los efectos de la doctrina de Sorel sobre el movimiento sindicalista revolucionario fueron mínimos. Escribió artículos en periódicos, colaboró con Lagardelle, Delesalle y Péguy, rindió homenaje a Fernand Pelloutier, y habló y dio conferencias a grupos de admiradores en París. Pero cuando se le preguntó a Griffuelhes, la personalidad más fuerte entre los sindicalistas desde Pelloutier, si leía a Sorel, contestó: «Leo a Dumas».^[26] Sorel mismo era lo que más despreciaba en otros: demasiado intelectual, demasiado complicado, demasiado alejado de la realidad de la vida de los trabajadores. Buscaba héroes bíblicos u homéricos capaces de espíritu épico y se decepcionaba constantemente. Durante el caso Dreyfus denunció a los antidreyfusistas que en su opinión apoyaban las mentiras, la injusticia y la demagogia inescrupulosa. Pero después que ganaron los dreyfusistas se sintió asqueado a su vez ante la innoble manipulación política, el cinismo y el disimulo de los amigos del pueblo. La humanidad y la elocuencia de Jaurès le parecieron mera demagogia de interés egoísta, engaño democrático, polvo arrojado a los ojos de los trabajadores, no mejores que las baladronadas de Zola, o los nobles textos de Anatole France, o las

traiciones de los falsos amigos de los trabajadores, el peor de los cuales fue Aristide Briand, una vez ferviente campeón de la huelga general.

Continuó viviendo quietamente en Bolougne-sur-Seine. Durante diez años, hasta 1912, tomaba el tranvía para acudir a las conferencias de Bergson, y los jueves acudía a las reuniones en las oficinas de los *Cahiers de la Quinzaine*, de Péguy, que dominaba. Allí pronunció esos vastos monólogos acerca de política y economía, cultura clásica y cristiana, arte y literatura, que deslumbraron a sus discípulos. Recurrió a una enorme cantidad de lecturas asistemáticas, pero lo que perduró en la memoria de sus oyentes fueron sus mordaces paradojas. Péguy oía reverentemente a *le père Sorel*, pero al final, cuando este, desilusionado con los sindicalistas que habían seguido el camino de todos los trabajadores hasta el pantano de la democracia social, comenzó a buscar nuevos paladines contra la impureza política, y denunció demasiado violentamente a los intelectuales radicales, sobre todo a los judíos que había entre ellos, hasta él se sintió incómodo. Cuando el antisemitismo de Sorel se hizo más abierto y más virulento, y se volvió contra Julien Benda (un feroz crítico de Bergson y de toda forma de nacionalismo, y a quien Péguy, de todos modos, admiraba mucho), y finalmente entró en alianza con realistas y chovinistas militantes conducidos por Maurras y los nacionalistas místicamente católicos de Barres, hombres que le parecían independientes, militantes y no manchados por la plaga republicana, fue demasiado para Péguy y le pidió a Sorel que no volviera. Sorel quedó profundamente herido. Prefería hablar que escribir. El auditorio de escritores e intelectuales talentosos le era necesario. Comenzó a frecuentar la librería de un humilde seguidor, y siguió hablando como antes.

Este coqueteo con los reaccionarios en el llamado Cercle Proudhon no duró mucho. En 1912 Sorel aclamó a Mussolini, entonces un ostentoso militante socialista, como un *condottiere* que, un día «saludará con su espada a la bandera italiana»^[27]. Hacia 1914 estaba nuevamente solo. Cuando la guerra estalló se sintió abandonado; Bergson, Péguy, Maurras, aun Hervé, todos se unieron para la defensa de la república. Durante la guerra estuvo deprimido y silencioso. Mantuvo correspondencia con Croce, quien le pareció crítico y desinteresado, y le dijo a su amigo Daniel Halevy

que la guerra no era sino una pelea entre las finanzas anglonorteamericanas y el estado mayor general alemán. No pareció importarle mucho qué bando salía victorioso.

Después de la guerra, en sus cartas a Croce, criticó los comienzos del fascismo, pero, tal vez bajo la influencia de Pareto y el momento profascista inicial de Croce, declaró a Mussolini un «genio político».^[28] Lenin lo excitaba mucho más. Lo veía como un rejuvenecedor audaz y realista del socialismo, el más grande pensador socialista desde Marx, que había exaltado a las masas rusas hasta un plano épico de sentimiento revolucionario. Lenin era Pedro el Grande o Robespierre, Trotski era Saint-Just; su concepto de los soviéticos le parecía sindicalismo puro; lo tomó por su valor aparente, como hizo, tal vez, con la denuncia de Mussolini, en 1920, de «el Estado en todas sus formas y encarnaciones; el Estado de ayer, de hoy y de mañana».^[29] Aplaudió el desprecio de los bolcheviques por la democracia y aún más su feroz actitud hacia los intelectuales. Declaró que el creciente terror del partido bolchevique era menos nocivo que la fuerza que intentaba reprimir; en cualquier caso eso probablemente era culpa de sus miembros judíos. Apartó los ojos del reforzamiento del aparato del partido y no habló de Rusia como un Estado socialista dado que este concepto le parecía, como le había parecido a Marx, una escandalosa contradicción en los términos.

Usar al Estado como arma en contra de la burguesía era, declaró, como «Gribouille que se tiró al agua para no mojarse con la lluvia».^[30] Todavía pensaba bien de Mussolini, pero mejor de Lenin, a quien escribió una elegía apasionada. Por ese entonces muy pocos lo oyeron; vivía en soledad y pobreza (había invertido gran parte de sus bienes en bonos zaristas y austriacos). Su muerte, unas cuantas semanas antes de la marcha de Mussolini sobre Roma, pasó inadvertida. Se dice que la última palabra que pronunció fue «Napoleón...».

De los dos héroes de sus últimos años de declinación, Lenin lo ignoró; Mussolini, en busca de antepasados intelectuales distinguidos, lo declaró su padre espiritual. La propaganda fascista encontró útiles armas en los escritos de Sorel: la burla a la democracia liberal, el antiintelectualismo violento, el llamado al poder de la fuerza irracional, el llamado al activismo,

a la violencia, al conflicto como tal, todo esto alimentó las corrientes del fascismo.^[31] Sorel no fue más fascista que Proudhon, pero su glorificación de la acción, el honor, el desafío, su profundo odio a la democracia y a la igualdad, su desprecio por liberales y judíos se relacionan, como la marca del socialismo de Proudhon, con el lenguaje y el pensamiento del fascismo y el nacional-socialismo; ni sus más cercanos seguidores dejaron de advertir este hecho (y algunos de entre ellos se vieron debidamente influidos por él). El eslabón ideológico de sus opiniones con lo que es común al bolchevismo romántico ya las tendencias del ala izquierda del fascismo es dolorosamente claro. «El grito de “Muerte a los Intelectuales”», que escribió lleno de esperanza en su última compilación de artículos publicada, «tan frecuentemente atribuido a los bolcheviques, pudiera, sin embargo, llegar a ser el grito de batalla de todo el mundo proletario».^[32]

En este punto se podría sentir la tentación de descartar a Sorel como un visionario excéntrico, un crítico penetrante y cruel de los vicios de la democracia parlamentaria y el humanitarismo burgués —de lo que Trotski una vez llamó «tontería kantiano-cuáquero-liberal-vegetariana»—, un autor leído sobre todo en Italia, tanto en los círculos izquierdistas como en los nacionalistas, debidamente suplantado por Pareto, Mosca y Michels, un amigo de Croce, una influencia menor en Mussolini, el inspirador de un puñado de radicales de izquierda y de derecha, un extremista semiolvidado y seguramente enterrado en las páginas de las historias más completas de las doctrinas socialistas. Sin embargo su fantasma, medio siglo más tarde, no está de ningún modo vencido.

VI

Sorel, como Nietzsche, predicó la necesidad de una civilización de creadores y hacedores, lo que se llama hoy una contracultura o sociedad alternativa. La izquierda progresista del siglo XIX creía en la ciencia y en el

control racional de la naturaleza y de la vida social e individual, y sobre esto basó sus ataques contra la tradición, el prejuicio, el esteticismo, el clericalismo, las místicas conservadoras o nacionalistas, siempre que no pudieran ser defendidas por argumentos racionales. Esos hombres, en cierto grado, ganaron. La sociedad tecnocrática, posindustrial, en la que se dice que vivimos, está gobernada por personas que emplean hábiles expertos científicos, proyectistas racionales, tecnócratas. La teoría de la convergencia solía informarnos, en su apogeo, ahora evidentemente pasado, que las sociedades a ambos lados de la Cortina de Hierro estaban condicionadas por fuerzas similares en todos los aspectos esenciales, cualquiera que fuera la diferencia en el tipo o grado de libertad individual que gozaran sus miembros.

Esta es la clase de orden —democracia tanto real como simulada— basado en el respeto a los planos y los especialistas, que Sorel temía y detestaba más profundamente. Una sociedad de consumidores sin auténticos valores morales propios, hundida en la vulgaridad y el aburrimiento en medio de una creciente abundancia, ciega a la sublimidad y la grandeza moral, una organización burocrática de las vidas humanas a la luz de lo que llamó la *petite science*, la aplicación positivista de reglas cuasicientíficas de la sociedad: todo esto lo despreciaba y lo odiaba. ¿Quién se volvería contra eso? Los trabajadores no habían satisfecho sus esperanzas. No supieron responder a los llamados de su clarín; siguieron preocupados por sus necesidades materiales; su modo de vida permaneció desesperanzadamente similar al de la *petite bourgeoisie*, que sería un día el mejor campo de reclutamiento para el fascismo, una clase que Sorel vio como la mayor fuente de contaminación moral. Murió decepcionado.

Sin embargo, si estuviera vivo hoy, la ola de intranquilidad radical no podía haber dejado de excitarlo. Como Fanon, las Panteras Negras y algunos grupos marxistas disidentes, creía que el ofendido y el oprimido podían hallar y adquirir identidad propia y dignidad humana en actos de violencia revolucionaria. Intimidar a la acobardada burguesía (o, en el caso de Fanon, a los amos imperialistas) por actos audaces de desafío, aunque Sorel no favorecía el terrorismo o el sabotaje, está a tono con su sentimiento y su retórica. La preocupación del Che Guevara o de Fanon por la pobreza,

el sufrimiento y la iniquidad no estaba en el centro de la visión moral de Sorel; pero ellos hubiesen satisfecho su ideal de orgullo revolucionario, de voluntad movida por valores morales absolutos.

La idea de la tolerancia represiva, la noción de que la tolerancia de un orden que inhibe los estados mentales «épicos» es en sí misma una forma de represión, es un eco de su propia visión. La dialéctica neomarxista de acuerdo con la cual todas las instituciones y aun las doctrinas son formas congeladas de la siempre creativa praxis humana, y por lo tanto obstáculos a su perenne fluir, en una especie de revolución permanente, podría haberle parecido, aun si hubiera entendido las oscuras palabras del neomarxismo hegeliano, mera incitación a la anarquía. Los metafísicos de la escuela de Francfort y de Lukács (que en su juventud fue afectado por las opiniones de Sorel) seguramente hubieran sido condenados de manera categórica por él como las postreras panaceas utópicas y teleológicas de pedantes académicos, visionarios o charlatanes.

En Inglaterra los críticos antiliberales —Wyndham Lewis y T. E. Hulme— mostraron interés por sus ideas. Hulme tradujo las *Réflexions*. Hallaron conmovedor su hincapié en la autorrestricción y la autodisciplina. Como ellos, odiaba el desorden, la bohemia, la falta de barreras autoimpuestas, que veía como síntomas de autoindulgencia y decadencia. Pero la revuelta de aquellos a quienes un escritor alemán ha descrito recientemente como los anabaptistas de la opulencia, los predicadores de una sociedad alternativa no contaminada por los vicios del pasado, muy bien pudiera haber atraído a Sorel. Podría haberle preocupado su permisividad sexual, ya que la castidad era para él la más elevada de las virtudes; sus descuidadas costumbres, su exhibicionismo, su adicción a las drogas, sus vidas informes, tal vez lo hubieran encolerizado; y podría haber denunciado su neoprimitivismo, la idea roussoniana de que la pobreza y la rudeza están más cerca de la naturaleza que la austeridad y los hábitos civilizados, y por lo tanto son más auténticos y moralmente puros. Creía que esto era falso y estúpido y lo atacó toda su vida. Pero el presente estado de la sociedad occidental le habría parecido una confirmación de la profecía de Vico de la desintegración social como preludio de una segunda barbarie, seguida por una nueva y más viril civilización, un nuevo comienzo en el

que los hombres volverían a ser sencillos, piadosos y severos. La barbarie no lo atemorizaba.

Podría haber encontrado razones para aclamar la Revolución cultural de china. «Si el socialismo fracasa —observó en cierta ocasión— será evidentemente en la misma forma [que el protestantismo], porque se alarmará ante su propia barbarie»,^[33] con la implicación de que no debe detenerse, sino sumergirse en ella; la barbarie es, después de todo, un antídoto para la descomposición. Esto es creído instintivamente hoy por todos aquellos que han optado por salir de una sociedad malvada, como Sorel, que admiraba a los primeros cristianos y a los puritanos por su renunciación, que deseaba tan ardientemente que imitaran los trabajadores. Esparta, más que Atenas. Esto solo creaba un abismo insalvable entre Sorel y el tolerante, generoso, humano Jaurès. Es precisamente esta cualidad la que atrae a los feroces dinamiteros del presente.

Pero el eslabón más fuerte con los movimientos revolucionarios de nuestro tiempo es su indeclinable hincapié en la voluntad. Creía en fines morales absolutos independientes de cualquier patrón dialéctico o de otro tipo, y en la posibilidad —en condiciones que los hombres puedan crear— de realizar estos fines a través del poder concertado de la voluntad colectiva libre y deliberada. Esto, más que un sentido del itinerario inalterable del determinismo histórico, es el carácter de la mayoría de los rebeldes políticos y culturales de las dos últimas décadas. Los que se unen a organizaciones revolucionarias, y los que las abandonan, son movidos con más frecuencia por la indignación moral ante la hipocresía e inhumanidad del régimen bajo el cual viven (o, alternativamente, por los vicios parecidos del partido revolucionario que, desilusionados, han dejado), que por una teoría metafísica de las etapas de la historia, de cambios sociales de los que no desean ser dejados atrás. La reacción es moral más que intelectual, de voluntad más que de razón; están en contra del sistema prevaleciente porque es injusto o bestial, más que irracional u obsoleto. Hace más de setenta años que Eduard Bernstein se convenció de que el marxismo no había logrado proporcionar una visión aceptable de los fines de la vida, y predicó los valores universales de los neokantianos. Lo mismo hizo Karl Liebknecht, que no puedo ser acusado de falta de pasión revolucionaria.

Esto está mucho más cerca de la posición de Sorel y lo conecta con la moderna protesta revolucionaria.

Sin embargo, desde luego, este antirracionalismo, en algún grado, se refutaba a sí mismo. Sabía que si la fe en la razón es engañosa, lo es solo por el uso de métodos racionales, por el conocimiento y el autoconocimiento y la interpretación racional de los hechos de la historia, la psicología o el comportamiento social, que podrían ser descubiertos y establecidos. No deseaba detener la invención y la tecnología; él no era luddita, sabía que romper máquinas es perpetuar la ignorancia, la escasez, la pobreza. Podría haber admitido que los remedios ofrecidos por los insurgentes modernos eran engañosos; pero esto no lo hubiera preocupado. No propuso políticas económicas o sociales específicas. Como los oponentes de Hegel en la Alemania posnapoleónica, apeló al amor, la solidaridad, la comunidad; esto, a su debido tiempo, sirvió de base a las oposiciones «extra parlamentarias» de izquierda y de derecha. Si Fanon, o los militantes del Tercer Mundo, o los estudiantes revolucionarios no fueran los que tratan de efectuar una cura, él los hubiese considerado la enfermedad misma. Eso fue lo que Herzen dijo de él y de los nihilistas de su generación. El esfuerzo de toda su vida por identificar y distinguir lo puro de lo impuro, los médicos de los pacientes, los pocos héroes que deberían ser los salvadores de la sociedad —trabajadores, o radicales nacionalistas, o fascistas o bolcheviques—, terminó en fracaso. ¿Hubiera tratado de hallarlos en los pueblos coloniales, los negros norteamericanos, los estudiantes que misteriosamente se han librado de la contaminación de los falsos valores de su sociedad? No podemos decirlo. En cualquier caso los peligros de los que hablamos fueron, y son, reales. Los acontecimientos recientes nos han demostrado que su diagnóstico del mal no es para nada anticuado.

Sorel fue casi todo lo que denunció tan vehementemente, un intelectual alienado, un pensador solitario aislado de los hombres de acción, que no logró una relación con los trabajadores y nunca llegó a ser miembro de ningún grupo vigoroso, cooperativo, de productores. Él, cuyo símbolo de la reacción era la piedra esculpida, el mármol cincelado, solo fue productor de palabras. Creía implícitamente en la vida familiar y durante 25 años no la

tuvo. El apóstol de la acción solo se sentía en su casa en librerías, entre proveedores de palabras, conversadores apartados de la vida de los trabajadores, artistas, como él lo había sido siempre. Permaneció excéntrico, egocéntrico y extraño entre los extraños. Esta es una ironía que seguramente no debe de habersele escapado.

No tiene monumentos. Diez años después de su muerte —así nos lo dice Daniel Halevy—, Rolland Marcel, director de la Bibliothèque Nationale de París, le llegó a Halevy con una vieja historia. Recientemente había encontrado al embajador de la Italia fascista, quien le informó que su gobierno había sabido que la tumba de Sorel estaba en mal estado; el gobierno fascista ofrecía erigirle un monumento al eminente pensador. Poco después el embajador de la Unión soviética se le acercó, por parte del gobierno soviético, con idéntico propósito. Halevy prometió ponerse en contacto con la familia de Sorel. Tras una larga dilación recibió un comunicado que decía que la familia veía la tumba como asunto privado propio, y de nadie más. Halevy quedó encantado. El mensaje era seco, brusco y definitivo. Podría haber venido del mismo Sorel.

El profeta de las acciones colectivas concertadas, de los acercamientos pragmáticos, solo apreció los valores absolutos, la independencia total. Sería el moderno Diógenes decidido a hacer estallar los dogmas más sagrados y las más respetables creencias de todos los valores establecidos de su época iluminada. Todavía vale la pena leer a Sorel. El mundo acerca y en contra del cual escribía podría ser el nuestro. Ya fuera, como deseaba, «serio, formidable y sublime»^[34] o, con frecuencia, perverso, dogmático y obsesivo, con toda la furia moral de la perpetua juventud (y este apasionado sentimiento ardiente, no completamente adulto, bien podría ser afín a los jóvenes revolucionarios de nuestro tiempo), sus ideas nos llegan por doquier. Marcan una revuelta contra el ideal racionalista de un sistema social armónico y feliz, sin desavenencias, en el que las cuestiones últimas están reducidas a problemas técnicos, solubles mediante técnicas apropiadas. Esta es la visión de este mundo cerrado que repele moralmente al joven de hoy. El primero en formular esto en un lenguaje claro fue Sorel. Sus palabras aún tienen el poder de inquietar.

XIII. NACIONALISMO: PASADO OLVIDADO Y PODER PRESENTE^[*]

I

La historia de las ideas es un campo rico aunque, por su misma naturaleza, impreciso, tratado con natural suspicacia por peritos en disciplinas más exactas, pero tiene sus sorpresas y recompensas. Entre ellas está el descubrimiento de que los valores más familiares de nuestra propia cultura son más recientes de lo que en un principio pudiera haberse supuesto. La integridad y la sinceridad no se contaban entre los atributos —admirados de hecho apenas fueron mencionados— en los mundos antiguo o medieval, que apreciaban la verdad objetiva, componer las cosas, sin importar cómo. La opinión de que la variedad es deseable, mientras que la uniformidad es monótona, fastidiosa, árida, un grillete para el libre espíritu humano, «sombrio, cadavérico», como Goethe describe el *Système de la nature*, de Holbach, está en agudo contraste con la opinión tradicional de que la verdad es una y el error múltiple, opinión raras veces cuestionada antes de finales del siglo XVII. La noción de tolerancia, no como un recurso utilitario para evitar la lucha destructiva, sino como un valor intrínseco; los conceptos de libertad y derechos humanos como se discuten hoy; la definición de genio como el desafío de las reglas por la voluntad libérrima, el desprecio a las restricciones de la razón en cualquier nivel, son todos elementos de una gran mutación del pensamiento y el sentimiento occidentales que se realizó

en el siglo XVIII, y cuyas consecuencias aparecen en varias contrarrevoluciones, todas más que evidentes, en cada esfera de la vida actual. Este es un tema vasto que no trataré aquí; cuando mucho deseo llamar la atención sobre uno de sus elementos.

II

El siglo XIX, como todos sabemos, fue testigo de un inmenso crecimiento de los estudios históricos. Hay muchas explicaciones para ello: la transformación revolucionaria, tanto de la vida como del pensamiento, provocada por el rápido y triunfante desarrollo de las ciencias naturales, en particular por la invención tecnológica y la consecuente elevación de la industria en gran escala; la creación de nuevos estados y clases y gobernantes en busca de genealogías; la desintegración de las antiguas instituciones religiosas y sociales como resultado del secularismo renacentista y de la Reforma, todo esto atrajo la atención sobre los fenómenos de la novedad y el cambio históricos. El estímulo dado a los estudios históricos, y de hecho a todos los estudios genéticos, fue incalculable. Hubo un nuevo sentido de avance continuo, o por lo menos de movimiento y cambio en la vida de la sociedad humana. Por lo tanto no es sorprendente que los grandes pensadores de este periodo se interesaran por descubrir las leyes que gobiernan el cambio social. Parece razonable suponer que los nuevos métodos de las ciencias naturales que resultaron capaces de explicar la naturaleza y las leyes del mundo externo podrían desempeñar este servicio también para el mundo humano. Si tales leyes pudieran ser descubiertas, deberían comprender el futuro, así como el pasado. La predicción del futuro humano debería ser rescatada de manos de los profetas místicos y los intérpretes de los libros apocalípticos de la Biblia, de los astrólogos y los chapuceros de lo oculto, para convertirse en una provincia organizada del conocimiento científico.

Esta esperanza acicateó a los nuevos filósofos de la historia y dio ser a todo un nuevo campo de estudios sociales. Los nuevos profetas tendieron a reclamar validez científica para sus declaraciones acerca del pasado y el futuro. Aunque mucho de lo que algunos de ellos escribieron era fruto de imaginaciones exuberantes, desenfrenadas y a veces egomaniacas, o por lo menos muy especulativas, el registro general es bastante más respetable de lo que suele suponerse. Condorcet pudo haber sido demasiado optimista al profetizar el desarrollo de una ciencia natural del hombre comprensiva y sistemática, que conduciría al fin del crimen, la locura y la miseria en los asuntos humanos, producidos por la indolencia, la ignorancia y la irracionalidad. En la oscuridad de su prisión, en 1794, trazó el brillante panorama de un mundo nuevo, virtuoso y feliz, organizado mediante la aplicación del método científico a la organización social, por hombres liberados intelectual y moralmente, lo que conduciría a una armoniosa sociedad de naciones, al progreso ininterrumpido en las artes y en las ciencias y a la paz perpetua. Esto, sin duda, era demasiado optimista; sin embargo la infructuosidad de aplicar la técnica matemática, y en particular la estadística, a los problemas sociales, fue una profecía original e importante a la vez.

Saint-Simon fue un hombre de genio que como todo el mundo sabe predijo el triunfo inevitable de un orden tecnocrático. Habló de la inminente unión de la ciencia, las finanzas y la organización industrial, y el remplazo, en este nuevo mundo de productores ayudados por científicos, de la indoctrinación clerical por una nueva raza de propagandistas —artistas, poetas, sacerdotes de una nueva religión secular— que movilizaría las emociones de los hombres, sin las cuales el nuevo mundo industrial no podría desempeñar su función. Su discípulo, Augusto Comte, pidió y predijo la creación de una iglesia autoritaria para educar y controlar a la sociedad racional, aunque no democrática o liberal, y a sus ciudadanos científicamente adiestrados. No insistiré sobre la validez de esta profecía: la combinación de habilidades tecnológicas y la autoridad absoluta de un sacerdocio secular ha sido llevada a cabo con muy buen éxito en nuestros días. Y si aquellos que creyeron que el prejuicio y la ignorancia, la superstición y su corporización en leyes irracionales y represivas,

económicas, políticas, raciales y sexuales, serían barridos por la nueva ilustración, no han visto realizadas sus esperanzas, esto no disminuye el grado de percepción de las nuevas sendas que se han abierto en el desarrollo del Occidente europeo. Esta fue la misma visión de un nuevo orden racional del que fueron heraldos Bentham y Macaulay, que preocupó a Mill y a Tocqueville y que repelió profundamente tanto a Carlyle como Disraeli, tanto a Ruskin como a Thoreau y, antes que ellos, a algunos de los primeros románticos alemanes de principios del siglo XIX. Fourier, a su vez, junto con muchas tonterías, atronó contra los males del comercio y la industria, comprometidos en una competencia económica irrefrenable, tendiente a la perversa destrucción o adulteración de los frutos de la labor humana por aquellos que desean aumentar sus propias ganancias; protestó porque el crecimiento del control centralizado sobre vastos grupos humanos conduce a la servidumbre y a la alienación y defendió el fin de la represión y la necesidad de la canalización racional de las pasiones mediante la cuidadosa guía vocacional que permitiría desarrollarse en una dirección libre y creadora a todos los deseos, capacidades, inclinaciones humanas. Fourier era muy proclive a fantasías grotescas, pero estas ideas no eran absurdas y mucho de lo que predijo es ahora sabiduría convencional.

Todos han reconocido la fatal exactitud de la incómoda anticipación de Tocqueville a propósito de la conformidad y la monotonía del igualitarismo democrático, pese a lo que se pueda pensar de las panaceas mediante las cuales buscó modificar sus efectos. No conozco a nadie capaz de negar que Karl Marx, cualesquiera que hayan sido sus errores, desplegó poderes únicos de prognosis al identificar algunos de los factores centrales de su tiempo que no resultaban obvios para sus contemporáneos: la concentración y centralización de los medios de producción en manos privadas, la inexorable marcha de la industrialización, la elevación y el vasto desarrollo de los grandes negocios, entonces en embrión, y el inevitable agravamiento de los conflictos políticos y sociales que esto envolvía. Ni fracasó al descubrir los disfraces políticos y morales, filosóficos y religiosos, liberales y científicos bajo los cuales se ocultaban algunas de las más brutales manifestaciones de estos conflictos y sus consecuencias sociales e intelectuales. Estos fueron profetas mayores, y hubo otros. El brillante y

porfiado Bakunin predijo más exactamente que su gran rival Marx las situaciones en que se llevarían a cabo los grandes levantamientos de los desposeídos, y previó que esto se podría dar no en las sociedades más industrializadas, en una creciente curva de progreso económico, sino en países en que la mayoría de la población estuviera cerca del nivel de subsistencia y tuviera menos que perder en un levantamiento: campesinos primitivos en condiciones de pobreza desesperada en economías rurales atrasadas en las que el capitalismo era muy débil, como España y Rusia. No habría tenido dificultades para explicarse las causas de los grandes levantamientos sociales en Asia y África en nuestros días. Y así podría continuar; el poeta Heine, dirigiéndose a los franceses en los primeros años del reinado de Luis Felipe, vio que un buen día sus vecinos alemanes, acicateados por una combinación de recuerdos históricos y resentimientos con tintes de fanatismo metafísico y moral, caerían sobre ellos y devastarían los grandes monumentos de la cultura occidental: «Como los primeros cristianos, a quienes ni la tortura ni el placer físico podían quebrantar, sin verse frenados ni por el temor ni por la codicia», estos bárbaros ideológicamente ebrios convertirían a Europa en un desierto. Lassalle predicó, y tal vez previó, el socialismo de Estado, las democracias populares de nuestros días, ya se las llame comunismo de Estado o capitalismo de Estado, un híbrido que Marx condenó abiertamente en sus notas sobre el programa de Gotha.

Más o menos una década más tarde Jakob Burckhardt anticipó los complejos industriales-militares que inevitablemente controlarían a los decadentes países de Occidente; Max Weber no tenía dudas sobre el creciente poder de la burocracia; Durkheim previno acerca de la posibilidad de la anomia; de allí siguieron todas las pesadillas de Zamyatin, Aldous Huxley, Orwell, mitad sátiras, mitad profecías de nuestro tiempo. Algunas no pasaron de simples profecías, otras, notablemente las de los bárbaros, de los marxistas y de Heine, que dominaron la imaginación de los irracionalistas racistas y neopaganos, quedaron tal vez autosatisfechas hasta cierto punto. El siglo XIX generó otras muchas utopías y prognosis, liberales, socialistas, tecnocráticas y aquellas llenas de nostalgia medieval, anhelantes de una *Gemeinschaft* en gran medida imaginaria hacia lo pasado,

hacia un sistema en su mayor parte justamente olvidado. En todo este enorme arreglo de una masa elaborada, estadísticamente apoyada, de futurología y fantasía, hay una laguna peculiar. Hubo un movimiento que dominó gran parte del siglo XIX en Europa y fue tan generalizado, tan familiar, que no puede uno concebir un mundo en el cual no desempeñe un papel; tuvo sus partidarios y sus enemigos, sus alas democráticas, aristocráticas y monarquistas, inspiró a hombres de acción y a artistas, élites intelectuales y masas; pero, en forma muy extraña, ningún pensador significativo que yo conozca le predijo un futuro en el que pudiera desempeñar un papel aún más determinante. Sin embargo, tal vez no sería exagerado decir que es uno de los más poderosos —y en algunas regiones el más poderoso— de los movimientos que obran actualmente en el mundo; y que algunos de los que no supieron prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad y hasta con su vida. Este movimiento es el nacionalismo. Ningún pensador influyente, hasta donde mi conocimiento alcanza, previó su futuro, por lo menos no claramente. La única excepción que conozco es el subestimado Moses Hess quien en 1862, en su libro *Roma y Jerusalén*, afirmó que los judíos tenían la misión histórica de unir el comunismo y la nacionalidad. Pero esto fue más una exhortación que una profecía, y el libro permaneció virtualmente sin leerse salvo por los sionistas de días posteriores.

No hay necesidad de hacer hincapié en el hecho obvio de que la gran mayoría de los estados soberanos representados hoy en la Asamblea de las Naciones Unidas están movidos en buena medida por fuertes pasiones nacionalistas, aún más que sus predecesores de la Liga de las Naciones. Sin embargo, sospecho que esto hubiera sorprendido a la mayoría de los profetas del siglo XIX, sin importar su inteligencia e intuición política, porque la mayor parte de los observadores políticos y sociales de entonces, fuesen o no nacionalistas, tendían en general a anticipar la declinación de este sentimiento. El nacionalismo se veía en Europa, en términos generales, como una fase pasajera. El deseo de la mayoría de los hombres de ser ciudadanos de un Estado que coincidiese con la nación a la que veían como propia era considerado como algo natural, o en todo caso provocado por un desarrollo históricopolítico del cual el crecimiento de la conciencia nacional

era a la vez causa y efecto, cuando menos en Occidente. El nacionalismo, como sentimiento e ideología, no era (en mi opinión, correctamente) equiparado con la conciencia nacional.

La necesidad de pertenecer a un grupo fácilmente identificable había sido vista, cuando menos desde Aristóteles, como un requerimiento natural por parte de los seres humanos: familias, clanes, tribus, estamentos, órdenes sociales, clases, organizaciones religiosas, partidos políticos, y finalmente naciones y estados, eran las formas históricas para la satisfacción de esta básica necesidad humana. Ninguna de ellas era tal vez tan esencial para la existencia humana como la necesidad de alimento o techo, seguridad o procreación, pero alguna de esas formas era indispensable, y se proponían varias teorías para explicar la progresión histórica de las mismas, desde Platón y Polibio hasta Maquiavelo, Bossuet, Vico, Turgot, Herder, Saint-Simon, Hegel, Comte, Marx y sus modernos sucesores. Se sostenía que la ascendencia común, el lenguaje común, las tradiciones y recuerdos, la ocupación continua del mismo territorio durante un largo tiempo, constituían una sociedad. Esta clase de homogeneidad señalaba las diferencias entre un grupo y sus vecinos, la existencia de solidaridad tribal, cultural o nacional, y con ello un sentido de diferencia, frecuentemente acompañado de una aversión o desprecio franco por grupos con diferentes costumbres y orígenes diferentes, reales o míticos; y esto no solo era aceptado sino que servía tanto para explicar como para justificar el Estado nacional. Los pueblos francés, español, portugués y escandinavo lograron esto mucho antes del siglo XIX; los pueblos alemán, italiano, polaco, balcánico y báltico, no. Los suizos habían logrado una solución propia única. La coincidencia del territorio del Estado y la nación había sido considerada, en general, deseable, salvo por quienes apoyaban los imperios dinásticos, multinacionales, de Rusia, Austria, Turquía, o por los imperialistas, los socialistas internacionalistas, los anarquistas y tal vez algunos católicos ultramontanos. La mayoría de los pensadores políticos, lo aprobaran o no, aceptaron esto como una fase inevitable de organización social. Algunos esperaban o temían que esto pudiera ser seguido por otras formas de estructura política; otros parecían verlo como «natural» y permanente. El nacionalismo —la elevación de los intereses de la unidad y

autodeterminación de la nación al nivel del valor supremo ante el cual todas las otras consideraciones deberían, si fuera necesario, ceder siempre, una ideología a la que los pensadores alemanes e italianos parecían particularmente inclinados— era visto por los observadores de tipo más liberal como una fase pasajera debida a la exacerbación de la conciencia nacional, rebajada y reprimida por gobernantes despóticos ayudados por iglesias subordinadas.

A mediados del siglo XIX las aspiraciones de unidad política y autogobierno de alemanes e italianos parecían encaminadas a realizarse. Pronto esta tendencia dominante liberaría también a los pueblos oprimidos de los imperios multinacionales. Después de eso el nacionalismo, que era una inflamación patológica de una conciencia nacional herida, se abatiría: era causado por la opresión y se desvanecería con ella. Esto parecía tomar más tiempo de lo que los optimistas vaticinaban, pero por 1919 el principio básico del derecho al autogobierno nacional parecía ser aceptado universalmente. El Tratado de Versalles, al reconocer el derecho a la independencia nacional, y pese a sus otros fracasos, por lo menos resolvería la llamada cuestión nacional. Desde luego, existía el problema de los derechos de diversas minorías nacionales en los nuevos estados nacionales, pero la nueva Liga de las Naciones podría garantizarlos; sin duda, si había algo que se pudiera esperar que estos estados comprendieran, aunque solo fuera por su propia experiencia histórica, era la necesidad de satisfacer el ansia de autonomía por parte de los grupos étnicos o culturales dentro de sus fronteras. Otros problemas podrían aún preocupar a la humanidad: la explotación colonial, la iniquidad social y política, la ignorancia, la pobreza, la injusticia, la corrupción, los privilegios; pero los más ilustrados liberales y, de hecho, los socialistas, asumían que el nacionalismo declinaría, dado que las más profundas heridas infligidas a las naciones estaban en vías de sanar.

Los marxistas y otros socialistas radicales fueron más allá. Para ellos el sentimiento nacional era una forma de falsa conciencia, una ideología generada, conscientemente o no, por la dominación económica de una clase particular, la burguesía, en alianza con lo que quedaba de la antigua aristocracia, usada como arma en la retención y promoción del control de

clase de la sociedad que, a su vez, descansaba en la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado. A su debido tiempo los trabajadores, cuyo proceso de producción inevitablemente se organizaría en una fuerza disciplinada de creciente tamaño, conciencia política y poder, derribarían a sus opresores capitalistas, que estarían debilitados por la criminal competencia entre ellos mismos, que socavaría su capacidad para la resistencia organizada. Los expropiadores serían expropiados, las campanas doblarían por el capitalismo y, con él, por toda la ideología de la cual el sentimiento nacional, la religión y la democracia parlamentaria son otros tantos aspectos particulares. Las diferencias nacionales podrían perdurar, pero sería como características locales y étnicas, sin importancia en comparación con la solidaridad de los trabajadores del mundo, productores asociados que cooperarían libremente para el dominio de las fuerzas de la naturaleza en beneficio de toda la humanidad.

Lo que tenían en común estas opiniones era la creencia de que el nacionalismo era el producto efímero de la frustración del anhelo humano de autodeterminación, una etapa del progreso humano debida a la acción de fuerzas impersonales y de las ideologías generadas por ellas. Sobre la naturaleza de estas fuerzas no están de acuerdo los teóricos, pero la mayor parte supuso que el fenómeno del nacionalismo desaparecería con sus causas, que a su vez serían destruidas por el irresistible avance del esclarecimiento, ya fuera concebido en términos morales o tecnológicos — la victoria de la razón o del progreso material, o de ambos—, identificado con cambios en las fuerzas y relaciones de producción, o con la lucha por la igualdad social, la democracia económica y política y la justa distribución de los frutos de la tierra; con la destrucción de las barreras nacionales por el comercio mundial o por el triunfo de la ciencia o la moralidad fundada sobre principios racionales, y así se daría la total realización de las potencialidades humanas que, más pronto o más tarde, serían logradas universalmente.

Ante todo esto las pretensiones e ideales de meros grupos nacionales tenderían a perder importancia, y se unirían a otras reliquias de la inmadurez humana en los museos de etnología. Por lo que toca a los nacionalistas que existían en pueblos que habían logrado la independencia y

el autogobierno, se los descartaba como irracionales y se los descalificaba junto con los nietzscheanos, los sorelianos, los neorrománticos. Era difícil ignorar el nacionalismo creciente después de haberse alcanzado en buena medida la unidad nacional; por ejemplo el chovinismo alemán después de 1871, el integralismo francés, el sacro egoísmo italiano o la presencia de teorías raciales y otras anticipaciones del fascismo. Nada de esto, por mucho que se lo explicara, lo advirtieron, hasta donde sé, los futurólogos de finales del siglo XIX o los primeros años del XX, como algo precursor de una nueva fase de la historia humana; y esto se aplica por igual a conservadores, liberales y marxistas. La edad de *Kriege, Krisen, Katastrophen* que, por ejemplo, predijo Karl Kautsky, él la atribuyó a causas en las que el nacionalismo, si acaso aparece, figura solo como producto secundario, un elemento en la «superestructura», y en esos términos la describió. Nadie, que yo sepa, sugirió siquiera que el nacionalismo podría dominar el último tercio de nuestro propio siglo a tal grado que muy pocos movimientos o revoluciones podrían haber tenido oportunidad de éxito de no haber ido codo a codo con él, o al menos sin oponerse a él. Esta curiosa falta de visión por parte de los pensadores, por lo demás muy agudos, necesita, creo, explicación o, por lo menos, discusión más amplia que la que hasta aquí ha tenido. No soy historiador ni psicólogo social y no ofrezco una explicación de ello; meramente me gustaría presentar una sugerencia que podría arrojar alguna luz sobre este raro fenómeno.

III

Antes de eso, sin embargo, me gustaría decir algo sobre los orígenes del nacionalismo europeo como estado mental. No me refiero al sentimiento nacional como tal, que probablemente puede rastrearse hasta los sentimientos tribales de los primeros periodos de la historia registrada. Quiero decir su elevación como doctrina consciente, a la vez producto,

expresión y síntesis de estados de conciencia, que ha sido reconocida por los observadores sociales como una fuerza y un arma. En este sentido el nacionalismo no parece existir en el mundo antiguo o en las edades medias cristianas. Los romanos pueden haber despreciado a los griegos, cicerón dijo cosas infames de los judíos, y Juvenal de los orientales en general, pero esto es mera xenofobia. Hay un patriotismo apasionado en Maquiavelo o Shakespeare, y una larga tradición antes de ellos. No quiero decir por nacionalismo un mero orgullo de nuestra genealogía... todos somos hijos de Cadmo, todos venimos de Troya, descendemos de hombres que hicieron un convenio con el Señor, brotamos de una raza de conquistadores, francos o vikingos, y gobernamos sobre la progenie de esclavos galo-romanos, o celtas, por derecho de conquista.

Por nacionalismo quiero decir algo más definitivo, ideológicamente importante y peligroso: la convicción, en primer lugar, de que los hombres pertenecen a un grupo humano particular, y que la forma de vida del grupo difiere de la de otros; que el carácter de los individuos que componen el grupo está configurado por el grupo mismo, y no puede ser comprendido sin él, es definido en términos de territorio común, costumbres, leyes, memorias, creencias, lenguaje, expresión artística y religiosa, instituciones sociales, formas de vida, a lo cual algunos añaden herencia, parentesco, características raciales; y que son estos los factores que conforman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores.

En segundo término, que el patrón de vida de una sociedad es similar al de un organismo biológico; que lo que este organismo necesita para su desarrollo adecuado, que quienes son más sensibles a su naturaleza expresan en palabras o imágenes u otras formas de comunicación humana, constituye sus metas comunes; que estas metas son supremas; que en casos de conflicto con otros valores que no se derivan de los fines específicos de un «organismo» específico —intelectual o religioso o moral, personal o universal—, estos valores supremos deben prevalecer, dado que solo así se evitará la decadencia y la ruina de la nación. Más todavía, que considerar que esos patrones de vida son orgánicos es pretender que no pueden ser formados artificialmente por individuos o grupos, por dominantes que sean sus posiciones, a menos que ellos mismos estén permeados por estas formas

de actuar y de pensar y de sentir que se desarrollan históricamente, pues son estas formas de vida mentales, emocionales y físicas de enfrentar la realidad, por encima de todas aquellas en que los seres humanos tratan entre sí, las que determinan todo lo demás y constituyen el organismo nacional — la nación—, adopte o no la forma de Estado. De lo cual se deriva que la unidad humana esencial en que la naturaleza del hombre se realiza totalmente no es lo individual o la asociación voluntaria, que puede ser disuelta, alterada o abandonada a voluntad, sino la nación; que la vida de las unidades subordinadas —la familia, la tribu, el clan, la provincia— deben estar obligadas a la creación y mantenimiento de la nación, pues su naturaleza y propósito, lo que suele llamarse su sentido, se derivan de su naturaleza y sus propósitos; y que estos no son revelados por el análisis racional sino por una sensibilidad especial, que no necesita ser absolutamente consciente de la relación única que ata a los seres humanos individuales dentro del todo orgánico, indisoluble e inanalizable que Burke identificaba con la sociedad, Rousseau con el pueblo, Hegel con el Estado, pero que para los nacionalistas es, y solo puede ser, la nación, cualquiera que sean su estructura social o su forma de gobierno.

En tercer término, esta perspectiva comprende la noción de que una de las razones de más peso —tal vez la fundamental— para sostener una creencia, perseguir una política, servir un fin, vivir una vida, es que estos fines, creencias, políticas, vidas, sean *nuestros*. Esto equivale a decir que estas reglas o doctrinas o principios deberían ser seguidos no porque conduzcan a la virtud o a la felicidad o a la justicia o a la libertad, o porque sean ordenados por Dios o la Iglesia o el príncipe o el parlamento o alguna otra autoridad universalmente reconocida, o sean buenos o correctos en sí mismos, y por lo tanto válidos por su propio derecho, universalmente, para todos los hombres en una situación dada; más bien deben ser seguidos porque estos valores son de *mi* grupo; para los nacionalistas de *mi* nación; estos pensamientos, sentimientos, este curso de acción, son buenos o correctos, y yo alcanzaré la plenitud y la felicidad identificándome con ellos, porque son demandas de la forma particular de vida social dentro de la que he nacido, a la cual estoy conectado por la miríada de hilos de que habla Burke, que alcanzan al pasado y al futuro de mi nación, y lejos de los

cuales soy, para cambiar la metáfora, una hoja, una ramita rota del árbol, único que puede darle vida; de modo que si me separo de él por las circunstancias o por mi propia voluntad, quedaré sin norte, me marchitaré, conservaré, en el mejor de los casos, recuerdos nostálgicos de lo que alguna vez fue estar verdaderamente vivo y activo, cumpliendo esa función en el patrón de la vida nacional, cuya comprensión fue lo único que le dio sentido y valor a todo lo que fui y lo que hice.

Este tipo de prosa florida y emotiva fue la que usaron Herder, Burke, Fichte, Michelet, y después de ellos varios despertadores de las almas nacionales de los adormilados pueblos de las provincias eslavas, en los imperios turco o austriaco o en las naciones oprimidas gobernadas por el zar, y luego por todo el mundo. Hay cierta distancia entre la aserción de Burke de que el individuo puede ser tonto pero la especie es sabia, y la declaración de Fichte, una docena de años más tarde, de que el individuo debe desvanecerse, debe ser absorbido, sublimado, dentro de la especie. Sin embargo la dirección general es la misma. Este tipo de lenguaje cargado de valores podría pretender a veces ser descriptivo y dirigido solo a iluminar el concepto de nacionalidad o el desarrollo histórico, pero su influencia sobre la conducta ha sido —deliberadamente, por parte de quienes la usan— tan grande como la del lenguaje del derecho natural, los derechos humanos, la guerra de clases o cualquier otra idea que ha conformado nuestro mundo.

Finalmente, por un desarrollo que no debe sorprender, el nacionalismo extremo ha llegado a la posición en la que, si la satisfacción de las necesidades del organismo al cual pertenezco resulta incompatible con la satisfacción de las metas de otros grupos, yo, o la sociedad a la que indisolublemente pertenezco, no tengo más opción que obligarlos a ceder, si es necesario por la fuerza. Si mi grupo —llamémoslo nación— ha de realizar sin trabas su propia naturaleza, esto comprende la necesidad de eliminar los obstáculos en su senda. A nada de lo que obstruya lo que yo reconozco como mi meta suprema —es decir, la de mi nación—, se le puede conceder el mismo valor que a ella. No hay ningún criterio ni forma superior en términos del cual puedan ordenarse los diversos valores de las vidas, atributos, aspiraciones, de diferentes grupos nacionales, pues tal norma sería supranacional, no inmanente, no parte integrante de un

organismo social dado, sino que derivaría su validez de una fuente externa a la vida de una sociedad particular; sería una norma universal, como conciben el derecho natural o la justicia natural quienes creen en ellos. Pero dado que, para esta visión, todos los valores y normas deben ser necesariamente aquellos intrínsecos a una sociedad específica, a un organismo nacional, y a su historia única, exclusivamente en términos de la cual el individuo o las otras asociaciones o grupos a los que pertenezca, si se entiende a sí mismo y concibe todos los valores y propósitos, esos llamados a la universalidad se basan sobre una falsa opinión del hombre y de la historia. Esta es la ideología del organicismo, la lealtad, el *Volk* como verdadero portador de los valores nacionales, el integrismo, las raíces históricas, *la terre et les morts*, la voluntad nacional; se dirige contra las fuerzas de la ruptura y la descomposición categorizadas en los términos peyorativos usados para describir la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a los asuntos humanos: razón crítica, «analítica», intelecto «frío», individualismo destructivo, «atomizador», mecanismo desalmado, influencias ajenas, empirismo superficial, cosmopolitismo desarraigado, nociones abstractas de la naturaleza, el hombre, los derechos, que ignora las diferencias de culturas y tradiciones... en breve, todo el catálogo y la tipología del enemigo, que comienza en las páginas de Hamann y Burke, llega a su cima en Fichte y sus seguidores románticos, es sistematizado por De Maistre y Bonald, y alcanza una nueva dimensión en el siglo xx en los escritos propagandísticos de la primera y la segunda guerras mundiales y los anatemas de los escritores irracionalistas y fascistas contra la Ilustración y todas sus obras.

El lenguaje y el pensamiento que subyacen a esto, cargados de emoción, como tienden a estarlo, raras veces son totalmente claros o consistentes. Los profetas del nacionalismo hablan en ocasiones como si las exigencias superiores, de hecho la exigencia suprema de la nación sobre el individuo, estuviera basada en el hecho de que solo su vida, sus fines e historia dan vida y significado a todo lo que ellos son y hacen. Pero esto parece implicar que otros hombres están en una relación similar con sus propias naciones, con exigencias igualmente válidas y no menos absolutas hacia ellos, y que esto podría chocar con la total realización de los fines o la «misión» de otro,

por ejemplo, la nación de un individuo dado, y esto, a su vez, parece conducir al relativismo cultural en teoría, que no coincide con el absolutismo de la premisa, aun si no la contradice formalmente, así como a abrir las puertas de la guerra de todos contra todos.

Hay nacionalistas que tratan de escapar de esto esforzándose por demostrar que una nación o raza dadas —la alemana, digamos— es superior a otros pueblos, y que sus metas trascienden las de ellos, medidas con alguna norma objetiva, transnacional; que esta cultura particular produce seres en los cuales los verdaderos fines del hombre como tales llegan más cerca de la total realización que en hombres de otra cultura. Así habla Fichte en sus últimos documentos (y la misma tesis se encuentra en Arndt y en otros nacionalistas alemanes de este periodo). Este es también el sentido de la idea de la misión superior de las naciones históricas, cada una en el lugar y tiempo señalados, que se encuentra en el pensamiento de Hegel. Nunca se puede saber con certeza si estos escritores nacionalistas aclaman a su propia nación porque es lo que es o solo porque sus valores se aproximan a alguna norma o ideal objetivo que, *exhypothesi*, solo aquellos lo bastante afortunados para ser dirigidos por ellos pueden entender, mientras otras sociedades permanecen ciegas a ellos y pueden seguir estándolo, por lo que son objetivamente inferiores. Muchas veces la línea entre las dos concepciones es borrosa; pero cualquiera de las dos conduce a una autoadoración colectiva, de lo cual el nacionalismo europeo, y tal vez el norteamericano, ha tendido a ser una expresión poderosa.

La nación, desde luego, no es el único foco de tal adoración. Se han usado una retórica y un lenguaje para identificar los verdaderos intereses del individuo con los de su Iglesia, su cultura, su casta, su clase, su partido; a veces estos se han traslapado o fundido en un ideal unificado; otras veces han entrado en conflicto. Pero históricamente el llamamiento más poderoso a todos estos centros de devoción y autoidentificación ha sido el Estado-nación. La revelación de su dominio sobre los ciudadanos en 1914, cuando demostró ser mucho más fuerte que la solidaridad del movimiento internacional de la clase trabajadora, exhibió esta verdad en una forma peculiarmente trágica y devastadora.

El nacionalismo ha asumido muchas formas desde su nacimiento en el siglo XVIII, especialmente desde su fusión con el *étatisme*, la doctrina de la supremacía del Estado en todas las esferas, en particular en el Estado-nación, y después su alianza con las fuerzas que hacen la industrialización y la modernización, en otros tiempos sus enemigos jurados. Pero me parece que con todos sus disfraces retiene las cuatro características que traté de delinear antes: la creencia en la arrolladora necesidad de pertenecer a una nación; en la relación orgánica de todos los elementos que constituyen una nación; en el valor de lo propio, simplemente porque es nuestro; y, por último, enfrentado por contendientes rivales en busca de autoridad y lealtad, en la supremacía de sus exigencias. Estos ingredientes, en diversos grados y proporciones, se hallarán en todas las ideologías nacionalistas en rápido crecimiento que proliferan hoy.

IV

Puede ser verdad que el nacionalismo, como algo distinto de la mera conciencia nacional —el sentido de pertenecer a una nación—, es en primer lugar una respuesta a una actitud paternalista o despectiva hacia los valores tradicionales de una sociedad, resultado del orgullo herido y de una sensación de humillación entre sus miembros más socialmente conscientes, que en su debido momento produce cólera y autoafirmación. Esto parece sustentado por la trayectoria del paradigma del nacionalismo moderno en la reacción alemana, desde la defensa consciente de la cultura alemana en el patriotismo literario relativamente moderado de Thomasius y Lessing, y sus precursores del siglo XVII, hasta la afirmación de la autonomía cultural de Herder, que conduce a un estallido de chovinismo agresivo en Arndt, Jahn, Korner, Goerres, durante y después de la invasión napoleónica. Pero evidentemente la historia no es tan sencilla. La continuidad de lenguaje, costumbres, ocupación de un territorio, han existido desde tiempo

inmemorial. Después de todo, la agresión externa, no meramente contra tribus o pueblos sino contra grandes sociedades unificadas por la religión o la obediencia a una sola autoridad constituida, ha ocurrido con bastante frecuencia en todas partes del globo. Sin embargo, ni en Europa ni en Asia, ni en la edad antigua ni en la medieval, ha conducido esto a una reacción específicamente nacionalista; no ha sido talla respuesta a la derrota infligida a los persas por los griegos, o a los griegos por los romanos, o a los budistas por los musulmanes, o en la civilización grecorromana cuando esta fue arrasada por los hunos o los turcos otomanos, por no hablar de las innumerables guerras más pequeñas y la destrucción de instituciones nativas por los conquistadores en ambos continentes.

Parece claro, incluso para mí, que no pretendo ser ni historiador ni sociólogo, que infligir una herida sobre el sentimiento colectivo de una sociedad, o cuando menos de sus líderes espirituales, puede ser condición necesaria para el nacimiento del nacionalismo, pero no es suficiente; la nación, cuando menos potencialmente, debe contener dentro de sí un grupo o clase de personas que estén en busca de un foco para la lealtad y la autoidentificación, o tal vez una base de poder, que no se deriva ya de las fuerzas primitivas de cohesión —tribal, religiosa, feudal, dinástica, militar—, como la que proporcionaron las políticas centralizadoras de las monarquías de Francia o España, y no los gobernantes de las tierras alemanas. En algunos casos estas condiciones son creadas por la aparición de nuevas clases sociales que buscan el dominio de la sociedad contra antiguos gobernantes, seculares o clericales. Si a esto se añade la herida de la conquista, o incluso el desprecio cultural del exterior, a una nación que tiene por lo menos los principios de una cultura nacional, se puede preparar el suelo para el surgimiento del nacionalismo.

Sin embargo parece necesaria una condición más: para que el nacionalismo se desarrolle en una sociedad debe contener, cuando menos en la mente de algunos de sus miembros más sensibles, una imagen de sí misma como nación, aunque sea en embrión, en virtud de algún factor —o factores— de unificación general: lenguaje, origen étnico, una historia común (real o imaginaria), ideas o sentimientos relativamente explícitos en la mente de los mejor educados y social e históricamente más preocupados,

aunque menos explícitos, y hasta ausentes, de la conciencia del grueso de la población. Esta imagen nacional, por la cual quien la posee es capaz de resentirse cuando se la ignora o se la ofende, también hace que algunos de ellos se conviertan en una *intelligentsia* consciente, particularmente si se enfrentan a algún enemigo común, ya sea dentro o fuera del Estado, como una iglesia o un Estado de detractores extranjeros. Estos son los hombres que le hablan o le escriben al pueblo y que buscan hacerlo consciente de sus errores como pueblo: poetas y novelistas, historiadores y críticos, teólogos y filósofos. La resistencia a la hegemonía francesa en todas las esferas de la vida comenzó en la región aparentemente remota de la estética y la crítica (no deseo entrar aquí en la cuestión de qué fue en particular lo que estimuló la reacción original contra el neoclasicismo francés en Inglaterra o Suiza). En las tierras alemanas se convirtió en una fuerza social y política, campo de cultivo para el nacionalismo. Entre los alemanes tomó la forma de un esfuerzo consciente de los escritores por liberarse a sí mismos —y a otros— de lo que sintieron eran condiciones asfixiantes: al principio las formas despóticas de los legisladores franceses de la estética, que restringían el libre desarrollo del espíritu.

Pero aparte del francés arrogante había tiranos nacionales, sociales y no meramente estéticos. El gran estallido de la indignación individual contra las reglas y regulaciones de una sociedad opresiva y filistea, conocido con el nombre de «Tormenta y tensión», tiene como objetivo directo el derrumbe de todos los muros y barreras de la vida social, la obsequiosidad y el servilismo abajo, la brutalidad, arbitrariedad, arrogancia y opresión arriba, las mentiras y «la jerigonza y trivialidad de la hipocresía», como lo llama Burke, en todos los niveles. Lo que comenzó a cuestionarse era la validez de cualquier ley —las reglas presuntamente impuestas reunidas por Dios, la naturaleza o el príncipe— que confiriese autoridad y exigiese obediencia universal. Se buscaba la libertad y la autoexpresión, la libre expresión de la voluntad creadora que en su forma más pura y fuerte se encontraba en los artistas, pero que estaba presente en todos los hombres. Para Herder esta energía vital estaba encarnada en las creaciones del genio colectivo de los pueblos: leyendas, poesía heroica, mitos, leyes, costumbres, canciones, danza, simbolismo religioso y secular, templos, catedrales, actos

rituales, eran todas formas de expresión y comunicación, creadas, no por autores individuales o grupos identificables, sino por la imaginación colectiva e impersonal y la voluntad de la comunidad entera, actuando en varios niveles de conciencia; así, creía, fueron generados esos nexos íntimos e impalpables en virtud de los cuales una sociedad se desarrolla como un único todo orgánico.

La noción de una facultad creadora, que opera por igual en individuos y en sociedades completas, remplazó la noción de las verdades objetivas intemporales, los modelos eternos, que con solo seguirlos hacen que los hombres alcancen la felicidad, la virtud, la justicia, o cualquier otra satisfacción propia de su naturaleza. Así surgió una nueva visión de los hombres y la sociedad, que hacía hincapié en la vitalidad, el movimiento, el cambio, temas que separaban a los individuos o los grupos más de lo que los unían entre sí, el encanto y valor de la diversidad, la unicidad, la individualidad, una visión que concebía al mundo como un jardín donde cada árbol, cada flor, crece en su propia forma peculiar e incorpora esas aspiraciones que las circunstancias y su propia naturaleza individual han generado y, por lo tanto, no están para ser juzgadas por los patrones y metas de otros organismos. Esto cortaba de tajo la *philosophia perennis*, la creencia en la generalidad, la uniformidad, la universalidad, la validez intemporal de reglas y leyes objetivas y eternas que se aplican en cualquier parte y en todo tiempo, a todos los hombres y las cosas, la versión secular o naturalista de lo que era defendido por los líderes de la Ilustración francesa, inspirados en el triunfo de las ciencias matemáticas y naturales, en términos de lo cual todo lo alemán, la cultura, la religión, la literatura, la visión interior tendiente al misticismo, estrechamente provinciana, en el mejor de los casos débil imitación de lo occidental, quedaba tan mal parada.

No deseo implicar que este crucial contraste era, por lo menos al principio, más que una visión de un pequeño grupo de poetas y críticos alemanes. Pero fueron estos los que se sintieron más agudamente desplazados por la transformación social que estaba pasando Alemania, y en particular Prusia, bajo las reformas occidentalizadoras de Federico el Grande. Apartados de todo poder genuino, incapaces de insertarse en la organización burocrática que fue impuesta por encima de modos

tradicionales de vida, muy sensibles a la incompatibilidad de su perspectiva básicamente cristiana, protestante, moralista, con el temperamento científico de la Ilustración francesa, acosados por el mezquino despotismo de los doscientos príncipes, los más talentosos e independientes de ellos respondieron con una creciente revuelta al socavamiento de su mundo, que había empezado con la humillación infligida a sus abuelos por los ejércitos de Luis XIV. Contrastaron la profundidad y la poesía de la tradición alemana, con su capacidad para intuiciones esporádicas pero auténticas dentro de la inagotable, inexpresable variedad de la vida del espíritu, con el materialismo somero, el utilitarismo y el juego de sombras insustancial, deshumanizado, de los mundos de los pensadores franceses. Esta es la raíz del movimiento romántico que en Alemania, en todo caso, celebró la voluntad colectiva, sin las ataduras de reglas que los hombres podían descubrir mediante métodos racionales, la vida espiritual del pueblo en cuya actividad —o voluntad impersonal— podían participar individuos creadores, pero que no podían observar o describir. La concepción de la vida política de la nación como la expresión de esta voluntad colectiva es la esencia del romanticismo político, esto es, el nacionalismo.

Permítaseme repetir nuevamente que aun cuando el nacionalismo me parece en primer lugar una respuesta a una herida infligida a una sociedad, esto, aunque necesario, no es causa suficiente para la autoafirmación nacional. Las heridas infligidas a una sociedad por otra, desde tiempo inmemorial, no conducen en todos los casos a una respuesta nacional. Se necesita algo más, digamos una nueva visión de vida con la cual la sociedad herida, o las clases o grupos que han sido desplazados por el cambio político y social, puedan identificarse, alrededor de la cual se puedan unir e intentar la restauración de su vida colectiva. Así, tanto los movimientos eslavófilos y populistas en Rusia como el nacionalismo alemán solo pueden entenderse si se advierte el efecto traumático de la modernización violenta y rápida impuesta sobre el país por Pedro el Grande o, en escala menor, por Federico el Grande en Prusia, esto es, el efecto de las revoluciones tecnológicas o el desarrollo de nuevos mercados y la decadencia de los antiguos, la consiguiente afectación de la vida de clases enteras, la falta de oportunidad para el uso de sus habilidades como hombres educados,

psicológicamente desajustados para entrar a la nueva burocracia, y por último, en el caso de Alemania, la ocupación o el gobierno colonial de un poderoso enemigo extranjero que destruyó las formas tradicionales de vida y dejó a los hombres, y en especial a los más sensibles y autoconscientes —artistas, pensadores, cualesquiera que hayan sido sus profesiones—, sin una posición establecida, inseguros y aturridos. Hay entonces un esfuerzo para crear una nueva síntesis, una nueva ideología, tanto para explicar como para justificar la resistencia a las fuerzas que operaban contra sus convicciones y formas de vida, y para apuntar en una nueva dirección y ofrecerles un nuevo centro para la autoidentificación.

Este es un fenómeno bastante familiar en nuestro tiempo, que no ha carecido de los trastornos sociales y económicos. Donde los lazos étnicos y la experiencia histórica común no son suficientemente fuertes para haber creado un sentimiento de nacionalidad, este nuevo foco puede ser una clase social, un partido político, una iglesia o, con más frecuencia, el centro del poder y la autoridad —el Estado mismo, sea o no multinacional— que enarbola la bandera en torno a la cual todos aquellos que han visto afectadas sus formas tradicionales de vida —campesinos sin tierra, propietarios o tenderos arruinados, intelectuales sin empleo, derrotados profesionales de varias esferas— pueden unirse y reagruparse. Pero de hecho ninguno de estos se ha mostrado tan poderoso, ya sea como un símbolo o como una realidad, tan capaz de actuar como una fuerza unificadora y dinámica, como la nación; y cuando la nación coincide con otros centros de devoción —raza, religión, clase— su llamado es incomparablemente fuerte.

Los primeros verdaderos nacionalistas —los alemanes— son un ejemplo de la combinación de orgullo cultural herido y una visión filosófico-histórica para restañar la herida y crear un foco interior de resistencia. Primero un grupito de francófonos educados, descontentos, luego, bajo el impacto de los desastres a manos de los ejércitos franceses y el *Gleichschaltung* de Napoleón, un vasto movimiento popular, la primera gran erupción de la pasión nacionalista, con su salvaje chovinismo estudiantil, la quema de libros y los juicios secretos a los traidores, un aprendiz de brujo que se fue de la mano y excitó el disgusto de tranquilos pensadores como Goethe y Hegel. Siguió otras naciones, en parte bajo la

influencia de la retórica alemana, en parte porque las circunstancias eran suficientemente parecidas para crear un malestar similar y generar el mismo peligroso remedio. Después de Alemania, Italia, Polonia y Rusia, y a su debido tiempo los Balcanes y las nacionalidades bálticas, e Irlanda, y después de la *débâcle* la Tercera República francesa, y así hasta nuestros días, Asia y África, con sus repúblicas y dictadores, el ardiente nacionalismo de grupos étnicos y regionales en Francia y Gran Bretaña, Bélgica y Córcega, Canadá, España, Chipre, y quién sabe dónde más.

Ninguno de los profetas del siglo XIX, hasta donde puedo decirlo, previó nada de esta clase. Si alguno lo hubiera sugerido seguramente hubiera sido considerado demasiado improbable para que valiera la pena tomarlo en cuenta. ¿Cuál fue la razón de que se pasase por alto la probabilidad de este desarrollo cardinal de nuestros días?

V

Entre los supuestos de los pensadores racionales de tipo liberal en el siglo XIX y algunas décadas del XX están estos: que la democracia liberal era la forma de organización humana más satisfactoria —o en todo caso la menos insatisfactoria—; que el Estado-nación era, o cuando menos había llegado a ser históricamente, la unidad normal de la sociedad humana independiente, de autogobierno; y por último, que una vez que los imperios multinacionales (que Herder había denunciado como monstruosidades políticas mal integradas) habían sido disueltos en sus partes constituyentes, el anhelo de la unión de los hombres a través del lenguaje, los hábitos, los recuerdos, las perspectivas comunes, por fin sería satisfecho, y una sociedad de Estados-nación liberados, autodeterminados —la Joven Italia de Mazzini, la Joven Alemania, la Joven Polonia, la Joven Rusia—, existiría, por fin, e inspirada por un patriotismo no teñido de nacionalismo agresivo (un síntoma ya de una condición patológica inducida por la opresión),

vivirían en paz y armonía una con otra, sin más impedimentos de un pasado servil que intenta irracionalmente sobrevivir. El hecho de que un representante del movimiento de Mazzini fuera invitado, y acudiera, a la reunión de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores, pese a lo poco que le gustara a Marx, es significativo en este respecto. Esta convicción fue compartida por los fundadores liberales y democráticos de los estados que resultaron tras la primera Guerra Mundial, y fue incorporada en la constitución de la Liga de las Naciones. Por lo que toca a los marxistas, aunque vieron el nacionalismo como históricamente reaccionario, ni siquiera ellos demandaron la total eliminación de las fronteras nacionales; dado que la explotación clasista sería abolida por la revolución socialista, se asumió que las sociedades nacionales libres podrían existir lado a lado hasta el desvanecimiento del Estado concebido como un instrumento de la dominación clasista, y aún después.

Ninguna de estas ideologías previó el crecimiento del sentimiento nacional y, menos todavía, del nacionalismo agresivo. Lo que, creo, fue ignorado, fue el hecho de que solo Durkheim, tal vez, percibió claramente la destrucción de los órdenes de la vida social y de sus jerarquías tradicionales, en las que las lealtades de los hombres estaban profundamente envueltas, por la centralización y la «racionalización» burocrática que el proceso industrial requería y generaba, lo que privaba a un gran número de personas de seguridad social y emocional, produciéndose así el fenómeno notorio de la alienación, la falta de techo espiritual y la creciente anomia; así fue como se requirió la creación, a través de una política social deliberada, de equivalentes psicológicos para los perdidos valores culturales, políticos, religiosos, sobre los que descansaba el orden antiguo. Los socialistas creían que la solidaridad de clase, la fraternidad de los explotados y la expectativa de una sociedad justa y racional que la revolución haría nacer proporcionarían este indispensable cemento social; y en efecto, así sucedió. Más aún, algunos de los pobres, los desplazados, los desposeídos, emigraron al Nuevo Mundo. Pero en su mayor parte el vacío no fue llenado ni por asociaciones profesionales, ni por partidos políticos, ni por los mitos revolucionarios que trató de proporcionar Sorel, sino por los nexos antiguos, tradicionales, la lengua, el suelo, los

recuerdos históricos reales e imaginarios, y por las instituciones o líderes que funcionaron como encarnaciones de las concepciones del hombre mismo como una comunidad, una *Gemeinschaft*, símbolos y agencias que resultaron mucho más poderosos de lo que socialistas o liberales ilustrados hubieran deseado creer. La idea, a veces investida con un fervor místico o mesiánico, de la nación como autoridad suprema, remplazando a la Iglesia, el príncipe, la regla del derecho u otras fuentes de valores últimos, alivió el dolor de la herida en la conciencia del grupo, quienquiera que la hubiese infligido: un enemigo exterior o capitalistas nativos o explotadores imperialistas o una burocracia cruel artificialmente impuesta.

Este sentimiento era, sin duda, deliberadamente explotado por partidos y políticos, pero estaba allí para ser explotado, no fue inventado por aquellos que lo usaron para sus propios propósitos ulteriores. Estaba allí y poseía una fuerza independiente propia, que podía ser combinada con otras fuerzas, más efectivamente con la fuerza de un Estado sometido a la modernización, como una defensa contra otros poderes concebidos como ajenos u hostiles, o con grupos particulares, clases y movimientos dentro del Estado, religiosos, políticos y económicos, con los cuales la gran masa de la sociedad no se identificaba instintivamente. Se desarrolló, y pudo ser usada en muchas direcciones diferentes, como un arma de secularismo, industrialización, modernización, de uso racional de los recursos, o como un llamado a un pasado real o imaginario, algún paraíso perdido pagano o neomedieval, una visión de una vida más simple, más valerosa, más pura, o como el llamado de la sangre o de alguna fe antigua contra los extranjeros o los cosmopolitas, o los «sofistas, economistas y calculadores», que no comprenden el alma verdadera del pueblo o las raíces de las cuales brota, y lo despojan de su herencia.

Me parece a mí que aquello que, pese a lo perceptivos que pudieron haber sido en otros aspectos, ignoraron el poder explosivo generado por esta combinación de malsanas heridas mentales, causadas por la imagen de la nación como una sociedad de los vivos, los muertos y aun los todavía nonatos (siniestra, como demostraría serlo al llevarse a un punto de exacerbación patológica), desplegó una insuficiente aprehensión de la realidad social. Esto me parece que es verdad en lo presente como en los

últimos doscientos años. El nacionalismo moderno ciertamente nació en suelo alemán, pero se desarrolló doquier las condiciones se parecían suficientemente al impacto de la modernización sobre la sociedad alemana tradicional. No deseo decir que esta ideología fuera inevitable; tal vez pudiera no haber nacido nunca. Nadie ha demostrado convincentemente que la imaginación humana obedece a leyes descubribles o es capaz de predecir el movimiento de las ideas. Si este enjambre de ideas no hubiera nacido, la historia pudiera haber tomado otra dirección. Las heridas infligidas sobre los alemanes pudieran haber estado allí, pero el bálsamo que ellos generaron, lo que Raymond Aron (que aplicó esto al marxismo) ha llamado el opio de los intelectuales, pudiera haber sido algo diferente... y si esto hubiera ocurrido las cosas pudieran haber acontecido en otra forma. Pero la idea nació y las consecuencias fueron las que fueron; y me parece que se muestra cierta obstinación ideológica al no reconocer su naturaleza e importancia.

¿Por qué no fue visto esto? En parte, tal vez, por la «interpretación *whig*» tan ampliamente diseminada por los historiadores liberales ilustrados (y los socialistas); el cuadro es familiar: por un lado los poderes sombríos, la Iglesia, el capitalismo, la tradición, la autoridad, la jerarquía, la explotación, el privilegio; por el otro, las *lumières*, la lucha por la razón, por el conocimiento y la destrucción de barreras entre los hombres, la igualdad, los derechos humanos (particularmente los de las masas trabajadoras), por la libertad individual y social, la reducción de la miseria, la opresión, la brutalidad, el énfasis en lo que los hombres tienen en común, no en sus diferencias. Sin embargo, para poner esto en su forma más simple, las diferencias no fueron menos reales que la identidad genérica, que el «ser-de-la-especie» de Feuerbach y Marx. El sentimiento nacional, que brotó de ellos, cayó en ambos lados de esta división entre la luz y la oscuridad, el progreso y la reacción, justamente como ha sucedido dentro del campo comunista de nuestros días; las diferencias ignoradas los afirman y al final se levantan contra los esfuerzos para tiranizarlos en favor de una uniformidad asumida o deseada. El ideal de un solo sistema mundial organizado, científicamente gobernado por la razón, estaba en el corazón del programa de la Ilustración. Cuando Emmanuel Kant, que escasamente

puede ser acusado de inclinarse hacia el irracionalismo, declaró, «De la torcida madera de la humanidad nunca se ha hecho nada recto», lo que dijo no era absurdo.

Tengo una sugerencia más que ofrecer. Me parece que el pensamiento del siglo XIX y principios del XX fue asombrosamente eurocentrista. Aun cuando el más imaginativo y radical de los pensadores políticos de esos tiempos habla de los habitantes de Asia y de África hay, como regla, algo curiosamente remoto y abstracto acerca de sus ideas. Piensan en asiáticos y africanos casi exclusivamente en términos de su trato con los europeos. Ya sean imperialistas o benévolos paternalistas, liberales o socialistas ultrajados por la conquista y la explotación, ya como protegidos o como víctimas de los europeos, pero raramente, si es que alguna vez por su propio derecho, como pueblos con historias y culturas propias; con un pasado y un presente y un futuro que deben ser entendidos en términos de su propio carácter y circunstancias reales; o, si la existencia de tales culturas indígenas es reconocida, como en el caso de, digamos, India o Persia, China o Japón, esto tiende a ser grandemente ignorado cuando se trata de las necesidades futuras de estas sociedades. Consecuentemente, la noción de que un creciente nacionalismo podría desarrollarse en esos continentes no fue seriamente tomada en cuenta. Aun Lenin considera los movimientos nacionales en esos continentes solo como armas contra el imperialismo europeo; y el apoyo a ellos solo como para acelerar o retardar la marcha hacia la revolución en Europa. Esto es perfectamente inteligible, dado que él y sus compañeros revolucionarios creían que esto era el centro donde descansaba el poder mundial, que la revolución proletaria en Europa automáticamente liberaría a los trabajadores de todas partes, que los regímenes coloniales o semicoloniales serían por lo tanto barridos y sus súbditos integrados dentro del nuevo orden mundial internacional socialmente emancipado. Por ello Lenin no se interesó en las vidas de ciertas comunidades como tales, siguiendo en esto a Marx, cuyas páginas, por ejemplo, sobre la India o China, o Irlanda misma, no dan lecciones específicas para su futuro.

Este cercano eurocentrismo universal podría, cuando menos en parte, contar para el hecho de que la vasta explosión no solo de antiimperialismo

sino de nacionalismo en estos continentes permaneció sin predecir tan largamente. Hasta el enorme impacto de la victoria japonesa sobre Rusia en 1904, ningún pueblo no europeo se presentó ante la vista de los teóricos occidentales, políticos o sociales, como una nación, en el pleno sentido del término, cuyo carácter intrínseco, historia, problemas, potencialidades para el futuro constituyeran un campo de estudio de primera importancia para los estudiantes de los asuntos públicos, la historia y el desarrollo humano en general. Esto es, tanto como cualquier otro punto, lo que pudiera ayudar a explicar esta extraña laguna en la futurología del pasado. Es instructivo llevar en mente que mientras la revolución rusa fue genuinamente libre de cualquier elemento nacionalista, aun después de la intervención aliada — ciertamente es justo describirla como de carácter totalmente antinacionalista —, ello no duró. Las concesiones que Stalin tuvo que hacer al sentimiento nacional antes y durante la invasión de Rusia por Hitler, y la posterior celebración de los héroes de una historia puramente rusa, indica el grado al que la movilización de este sentimiento tuvo que llegar para promover los fines del Estado soviético.

Creo que no sería una exageración decir que ningún movimiento político actual, en todo caso fuera del mundo occidental, sería capaz de triunfar a menos que esté aliado a un sentimiento nacional. No soy un historiador ni un científico político, y así no pretendo ofrecer una explicación de este fenómeno. Solo deseo proponer un problema e indicar la necesidad de una mayor atención para este particular vástago de la revuelta romántica, que ha afectado decisivamente nuestro mundo.

BIBLIOGRAFÍA DE ISAIAH BERLIN

HENRY HARDY

Maurice Bowra escribió una vez de Isaiah Berlin: «aunque como Nuestro Señor y Sócrates, él no publica en abundancia, piensa y dice mucho y ha tenido una enorme influencia en nuestro tiempo^[1]». La idea de Bowra de que Berlin rara vez se aventura a publicar ha sido ampliamente aceptada, pero no se ajusta a los hechos. Ha escrito extensamente acerca de una amplia variedad de temas, pero la mayor parte de su obra está en ensayos largos, y ha aparecido en periódicos (a veces oscuros) y en simposios, o como panfletos ocasionales; buena parte ha estado largo tiempo sin imprimir, y poco, hasta ahora, se ha recopilado en forma de libro^[2]. Esto explica, al parecer, la común subestimación del volumen de sus escritos. Mi esperanza es que esta bibliografía, en unión con los cuatro volúmenes de sus *Selected Writings*, aclare debidamente la cuestión.

Es muy posible que la lista no esté completa; aunque he explorado muchos frentes, mis búsquedas no han sido por completo sistemáticas^[3]. Quedaré agradecido con la notificación de errores y omisiones^[4]. Pero no creo que falte nada importante. Excluí las entrevistas (que no considero de ninguna manera como escritos publicados por el entrevistado), detalles bibliográficos de traducciones en lenguas extranjeras, y un puñado de asuntos menores, donde destacan las cartas no académicas que dirigió a la prensa.

Podría ser de alguna ayuda proporcionar un rudimentario bosquejo para aquellos que no estén ya familiarizados con la obra de Berlin, y deseo hacerlo de forma que no quede al azar: no es siempre fácil decir en una

breve entrada bibliográfica si un tema es sustancial o no, o cuál es su contenido. Es imposible clasificar definitivamente escritos que se denotan libres de las restricciones propias de los temas convencionales, tanto más si se considera que las categorías que estos sugieren —en particular la filosofía, la teoría política, la historia de las ideas— se solapan en gran medida por su propia cuenta. Necesita uno un diagrama de Venn; a falta de él espero que lo siguiente sea una guía útil.

El contenido de los cuatro volúmenes de *Selected Writings*, en lista separada al final de la bibliografía, proporciona las bases de una clasificación. Pero en cada volumen faltan, por varias razones, ciertos temas que corresponden a su categoría; y algunas categorías no están representadas como tales o, en todo caso, en los contenidos de algún volumen. Así, vale la pena dar listas más completas aquí.

Los principales ensayos rusos son 30, 44, 56, 57, 63, 76, 82, 108 y 125, la mayor parte de los cuales están incluidos en *Russian Thinkers* (157); también sobre temas rusos son 27, 46, 65, 67, 68 y 111.

Los principales escritos filosóficos son 20, 25, 35, 36, 54 (con la primera parte de la introducción al 112), 77 y 93; el 85 es un artículo más popular sobre la naturaleza del tema. Es un tanto arbitrario separar tales temas de aquellos que se ubican de manera natural bajo la teoría política, es decir: 64, 71 (y la segunda parte de la introducción al 112) y 81. La mayor parte de los textos en estos grupos están reimpresos en *Concepts and Categories* (158).

Los principales ensayos sobre historia de las ideas son 37, 38, la introducción a: 62, 73, 74, 128, 134, 139, 143, 154, 159, 161 y los estudios de pensadores individuales: Marx (24 y 78), Montesquieu (58), Moses Hess (75), Vico (79, 99, 114), la mayor parte de: 139, 152, y los más populares 115 y 130, Herder (98), Sorel (121) y Maquiavelo (122); uno podría incluir también muchos de los ensayos rusos mencionados antes. Los ítems 79 y 98 se sustituyeron por *Vico and Herder* (148), y la mayoría de las obras restantes se incluyen en *Contra la corriente* (166), el presente volumen.

Hay numerosas memorias y tributos a figuras del siglo xx, principalmente eruditos y hombres de Estado. Las piezas más sustanciales en esta categoría están reimpresas en *Personal Impressions* (167), de modo

que no repetiré aquí la lista de su contenido, que aparece al final de esta bibliografía.

Los principales estudios judíos, además del 70 y 75, ya asignados a otras categorías, son 43, 84, 118 y 126; están también 52, 119 y 135.

Para finalizar, están los asuntos musicológicos: 89, 110 y 124.

Mucho más, desde luego, es de interés. En particular no he incluido en esta investigación las reseñas de libros, algunas de las cuales son ensayos por derecho propio. Para no perderse nada no hay como revisar toda la bibliografía. Pero la selección que he enumerado comprende la *oeuvre* principal al momento de entrar en prensa^[5].

Cuando algo fue reimpreso en *Selected Writings*, el título del volumen del caso se da en forma abreviada: RT, por *Russian Thinkers*, CC por *Concepts and Categories*, AC por *Against the Current*, y PI por *Personal Impressions*.

Uno de los inconvenientes particulares de una descripción bibliográfica es que los ensayos o conferencias publicados por separado no siempre se diferencian fácilmente de los libros a escala total, dado que ambos presentan el título en cursivas. Así, podría ayudar decir que los 24, 62, 112, 148, 157, 158, 166 y 167 son libros, mientras otras entradas con cursivas son conferencias o ensayos.

Aunque, como expliqué, no incluí entrevistas, algunas de estas son de considerable interés, y no ayudaría retener enteramente sus detalles, por deferencia a un escrúpulo bibliográfico. Hay una entrevista sobre asuntos contemporáneos con Henry Brandon en *Conversations with Henry Brandon* (Londres, 1966, Deutsch); sobre Mairaux con Martine de Courcel en su *Mairaux: Life and Work* (Londres, 1976, Weidenfeld and Nicolson), reimpresa en *Partisan Review* 43 (1976), 384-393; y sobre filosofía con Bryan Magee en *Men of Ideas* (Londres, 1978: bbc, Nueva York, 1979: Viking).

1. «Pelican s'n va-t-en guerre: A tale of war and peace», *Pelican Record* 19, 34-36.

1930

2. «Music Chronique», *Oxford Outlook* 10, 616-627 (bajo seudónimo *Albert Alfret Apricot*)
3. «Some Procrustations», *Oxford Outlook* 10, 491-502.
4. Editorial, *Oxford Outlook* 10, 561-565.
5. Review of Ernest Benkhart, *Undying Faces*, *Oxford Outlook* 10, 628-630.

1931

6. «Music chronicle», *Oxford Outlook* 11, 49-53 (bajo seudónimo A. A. A.: cf. 2).
7. «Music chronicle», *Oxford Outlook* 11, 131-135 (bajo seudónimo A. A. A.: cf. 2).
8. «Oglethorpe University, Ga», *Pelican Record* 20, 34-40 (no atribuido).
9. Editorial *Oxford Outlook* 11, 1-2.
10. «Alexander Blok», editorial *Oxford Outlook* 11, 73-76.
11. Traducción de Alexander Blok, «The collapse of humanism», *Oxford Outlook* 11, 89-112.

1932

12. «Music chronicle», *Oxford Outlook* 12, 61-65.
13. «Music chronicle», *Oxford Outlook* 12, 133-138.
14. Reseña de Leonard Woolf, *After the Deluge*, *Oxford Outlook* 12, 68-70.

1933

15. Reseña de Havelock Ellis, *Views and Reviews: First Series*, *Criterion* 12, 295-298.

1934

16. «Music in decline», reseña de Constant Lambert, *Music Ho!*, *Spectator* 152, 745-746.

1935

17. «Musiciens d'autrefois», reseña de Bernard van Dieren, *Down Among the Dead Men*, *Spectator* 155, 732 (carta) 906.

1936

18. «The future of music», reseña de Cecil Gray, *Predicaments, or Music and the Future*, *Spectator* 157, 317-318.
19. «Obscurum per Obscurius», reseña de T. A. Jackson, *Dialectics*, *Spectator* 156. 888.

1937

20. «Induction and hypothesis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suplementario 16, 63-102.
21. «The father of anarchism», reseña de E. H. Carr, *Michael Bakunin*, *Spectator* 159, 1186.
22. Reseña de Julius Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, *Criterion* 17, 174-182.

1938

23. «The development of modern music», reseña de Gerald Abraham, *A Hundred Years of Music*, *Spectator* 161, 489-490.

1939

24. *Karl Marx: His Life and Environment* (Londres, Thornton Butterworth; Toronto, Nelson); 2.^a ed. (Londres, 1948, Oxford University Press; Nueva York, 1959, Oxford University Press); reimpresión con correcciones (Londres y Nueva York, 1960, Oxford University Press); traducción al francés, alemán, hebreo e italiano. 3.^a ed. (Londres y Nueva York, 1963, Oxford University Press; Nueva York, 1963, Time Inc.; Tokio, 1963, Maruzen); traducción al holandés, finlandés, hebreo, italiano, japonés, noruego, español y sueco. 4.^a ed. (Oxford y Nueva York, 1978, Oxford University Press; Londres, 1978, Book Club Associates); traducción al holandés.
25. «Verification», *Proceedings of the Aristotelian Society* 39, 225-248; reimpresión en G. H. R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning* (Londres, 1958, Oxford University Press); reimpresión en CC.
26. Reseña de Karl Britton, *Communication*, *Mind* 48, 518-527.

1947

27. «The man who became a myth»^[6], *Listener* 38, 23-25.
28. Reseña de Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, *Mind* 56, 151-166.

1948

29. «Karajan: A study», *Observer*, 19 de septiembre, 2.
30. «Russia and 1848», *Slavonic Review* 26, 341-360; reimpresión en RT.

1949

31. «The Anglo-American predicament», *Listener* 42, 518-519 y 538 (cartas) 681, 813-814.
32. «Mr. Churchill», *Atlantic Monthly* 184 núm. 3 (septiembre), 35-44; como «Mr. Churchill and F. D. R.», *Cornhill Magazine* 981 (1950), 219-240; reimpresa como *Mr. Churchill* en 1940 (Londres, 1964); John Murray, y en PI; traducción al alemán.
33. «Three who made a revolution», reseña de Bertram D. Wolfe, *Three who Made a Revolution*, *American Historical Review* 55, 86-92.
34. Reseña de G. V. Plejanov, *In Defence of Materialism*, trad. de Andrew Rothstein, *Slavonic Review* 28 (1949-1950), 257-262 (carta) 607-610.

1950

35. «Empirical propositions and hypothetical statements», *Mind* 59, 289-312; reimpresa en Robert J. Swartz (ed.), *Perceiving, Sensing and Knowing* (Nueva York, 1965, Doubleday), y en CC.
36. «Logical translation», *Proceedings of the Aristotelian Society* 50, 157-188; reproducido en CC.
37. «Political ideas in the twentieth century», *Foreign Affairs* 28, 351-385; repr. en *Four Essays on Liberty* (112, q. v.); traducido al japonés.
38. «Socialism and socialist theories», Chamber's *Encyclopaedia* (Londres, Newness), vol. 12, 638-650; revisado en 1966 (Oxford, Pergamon), vol. 12, 640-652.
39. Traducción de Ivan Turguenev, *First Love* (con *Rudin* traduc. Alex Brown) (Londres, Hamish Hamilton); ed. ilustrada (Londres, 1956, Hamish Hamilton; Londres, 1965, Panther; Harmondsworth, 1977, Penguin); traduc. al malayo.
40. «Russian literature: The great century», reseña de D. S. Mirsky, *A History of Russian Literature*, *Nation*, 170, 180-183, 207-208.
41. «The energy of Pasternak», reseña de Boris Pasternak, *Selected Writings*, *Partisan Review* 17, 748-751.

42. «A view of Russian literature», reseña de Marc Slonim, *The Epic of Russian Literature*, *Partisan Review* 17, 617-623.

1951

43. «Jewish slavery and emancipation», *Jewish Chronicle*, 21 sept. 17, 24; 28 sept., 17, 19; 5 oct., 13, 15; 12 oct., 8; reproducido de Norman Bentwich (ed.), *Hebrew University Garland* (Londres, Constellation Books); traduc. al francés.
44. «Lev Tolstoy's historical scepticism», *Oxford Slavonic Papers* 2, 17-54; reproducido con adiciones como *The Hedgehog and the Fox* (Londres, 1953, Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1953, Simon and Schuster; Nueva York, 1957, New American Library); reproducido en RT; traduc. italiano y al japonés.
45. «On translating Turgenev», reseña de I. S. Turgenev, *Smoke, On the Eve, Virgin Soil, Father and Children y A House of Gentle Folk*, traduc. de Constance Garnett, *Observer*, 11 nov., 7.

1952

46. «Generalissimo Stalin and the art of government», *Foreign Affairs* 30, 197-214 (bajo el seudónimo O. Utis).
47. Reseña de Benedetto Croce, *My Philosophy*, *Mind* 61, 574-678.
48. Reseña de Morton White, *Social Thought in America*, *Mind* 61, 405-409.
49. «Dr. Chaim Weizmann» (obituario suplementario), *The Times*, 17 nov., 8.
50. «The fate of liberty» (carta), *The Times*, 16 dic., 9.

1953

51. «Henderson at Oxford: I. All Souls», en T. Wilson (ed.), «Sir Hubert Henderson, 1890-1952», suplemento del *Oxford Economic Papers*

- 5, 55-58; reproducido como «Hubert Henderson at All Souls» en PI.
52. «Israel — A survey», en *The State of Israel* (Londres, Anglo-Israel Association); reproducido en Israel, *Some Aspects of the New State*, (Londres, 1955; Anglo-Israel Association), y como «The origins of Israel» en Walter Z. Laqueur (ed.), *The Middle East in Transition* (Londres, 1958, Rutledge and Kegan Paul).
53. «Thinkers or philosophers?», reseña de N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy, Times Literary Supplement*, 27 de marzo, 1971, 98 (no atribuido).

1954

54. *Historical Inevitability*, Auguste Comte Memorial Trust Lecture núm. 1 (Londres, Oxford University Press); reproducido en *Four Essays on Liberty* (11, q. v.) y en Patrick Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (Londres, 1974, Oxford University Press); traducido al japonés, noruego, español y sueco.
55. «Realism in politics», *Spectator* 193, 774-776.

1955

56. «Herzen and Bakunin on individual liberty», en Ernst J. Simmons (ed.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press); reproducido en RT.
57. «A marvelous decade», Northcliffe Lectures for 1954; reproducido como «A remarkable decade» en RT; traducido al italiano.
- I. «1838-1848: The birth of Russian intelligentsia», *Encounter*, 4, núm. 6 (junio), 27-39.
- II. «1838-1848: German romanticism in Petersburg and Moscow», *Encounter*, 5, núm. 11 (noviembre), 21-29.
- III. «Belinsky: Moralist and prophet», *Encounter*, 5, núm. 12 (diciembre), 22-43.
- IV. «Herzen and the grand inquisitors», *Encounter* 6, núm. 5 (mayo

- 1956), 20-34; reproducido como «Alexander Herzen» en Stephen Spender, Irving Kristol y Melvin J. Lasky (eds.), *Encounter's: An Anthology from the First Ten Years of Encounter Magazine* (Nueva York, 1965, Simon and Schuster), y como introducción a Alexander Herzen en *Childhood, Youth and Exile*, traduc. de J. D. Duff (Oxford, 1980, Oxford University Press), traducido al francés.
58. «Montesquieu», *Proceedings of the British Academy* 41, 267-296; reproducido en a. C.
59. «Philosophy and beliefs» (con Anthony Quinton, Stuart Hampshire e Iris Murdoch), *Twentieth Century* 157, 495-521.
60. «Roosevelt through European eyes», *Atlantic Monthly* 196 núm. 1 (julio), 67-71; como «President Franklin Delano Roosevelt», *Political Quarterly* 26, 336-344; reproducido en PI.
61. «The furious Vissarion», reseña de Herbert E. Bowman, *Vissarion Belinsky, New Statesman and Nation* 50, 447-448.

1956

62. (Ed. con introducción y comentario) *The Age of Enlightenment* (Boston, Houghton Mifflin; Nueva York, New American Library, Oxford, 1979, Oxford University Press).
63. Introducción a Alexander Herzen, *From the Other Shore y The People and Socialism* (Londres, Weidenfeld and Nicolson; Oxford, 1979, Oxford University Press), traducido al japonés.
64. «Equality», *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 301-326; reproducido en Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science núm. 688 y en CC.
65. «The father of Russian Marxism»^[7], *New Leader* (E. U. A.), 4 de febrero de 1957, 14-17.

1957

66. «An episode in the life of Ivan Turgenev», *London Magazine* 4, núm. 7 (julio), 14-24 (incluye la traducción de «A fire at the sea», de

Turgenev).

67. «The silence in Russian culture», *Foreign Affairs* 36,1-24.
68. «The Soviet intelligentsia», *Foreign Affairs* 36,122-130 (bajo seudónimo: L.)
69. (Con Miriam Rothschild) «Mr. James de Rothschild: “Grand Seigneur”» (obituario suplementario), *The Times*, 13 de mayo, 15.

1958

70. Chaim Weizmann, y Herbert Samuel Lecture (Londres, Weidenfeld and Nicolson); reproducido en PI.
71. *Two Concepts of Liberty*, Conferencia inaugural como Chichele Professor de teoría social y política (Oxford, Clarendon Press); reproducido en *Four Essays on Liberty* (112 q. v.) y en parte en Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy* (Londres, 1967, Oxford University Press); ed. con notas de Kimiyoshi Yura (Kioto, 1967, Apollon-sha); traducido al griego, italiano, japonés, noruego y español.
72. «Richard Pares», *Balliol College Record*, 32-3 4; reproducido en PI.

1959

73. *European Unity and its Vicissitudes* (Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture).
74. *John Stuart Mill and the Ends of Life*, Robert Waley Cohen Memorial Lecture (Londres, Council of Christians and Jews); reproducida en *Four Essays on Liberty* (112, q. v.); traducido al japonés.
75. *The Life and Opinions of Moses Hess*, Lucien Wolf Memorial Lecture (Cambridge, Heffer); reproducido en Philip Rieff (ed.), *On Intellectuals* (Nueva York, 1969: Doubleday), y en AC; traducido al francés.

1960

76. Introducción a Franco Venturi, *Roots of Revolution* (Londres, Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1966, Grosset and Dunlap); reproducido como «Russian populism», en *Encounter*, 15, núm. 1 (julio), 13-28, y en RT.
77. «History and theory: The concept of scientific history», *History and Theory I* (1960), 1-31; reproducido en Alexander V. Riasanovsky y Barnes Riznik (eds.), *Generalizations in Historical Writing* (Filadelfia, 1963, University of Pennsylvania Press), y como «The concept of scientific history» en William H. Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History* (Nueva York, 1966, Harper and Row), y en CC.
78. «Marx», en J. O. Urmson (ed.), *Concise Encyclopedia of Western Philosophy* (Londres, Hutchinson, 2.^a ed. 1975).
79. «The philosophical ideas of Giambattista Vico», en *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy* (Rome, Edizioni di Storia e Letteratura); reproducido en forma revisada en *Vico y Herder* (148 q. v.).
80. Reseña de Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, *French Studies* 14, 167-170.

1961

81. «La théorie politique existe-t-elle?», *Revue Française de Science Politique* 11, 309-337; reproducido en inglés como «Does political theory still exist?», en Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy Politics and Society*. 2.^a serie (Oxford, 1962; Blackwell), y en CC.
82. «Tolstoy and Enlightenment» P. E. N. Hermon Ould Memorial Lecture para 1960, *Encounter* 16, núm. 2 (febrero), 29-40; reproducido en *Mightier than the Sword* (Londres, 1964, Macmillan) y en RT.
83. «What is History?» (cartas^[8]), *The Listener* 65, 877 y 1048-1049.

1962

84. «The biographical facts», en Meyer W. Weisgal y Joel Carmichael (eds.), *Chaim Weizmann* (Londres, Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1963, Atheneum); reproducido en *Chaim Weizmann, Statesman of the Jewish Renaissance*, de Dan Leon y Yehuda Adin (eds.) (Jerusalén, 1974, The Zionist Library); traducido al francés, hebreo y español.
85. «The purpose of philosophy», *Insight* (Nigeria), 1 núm. 1 (julio), 12-15; reproducido en *Sunday Times*, 4 de noviembre, 23 y 26, como «Philosophy's goal» en Leonard Russell (ed.), *Encore*, 2.º año (Londres, 1963, Michael Joseph), y en CC.
86. «Mr. Carr's big battalions», reseña de E. H. Carr, *What is History?* *New Statesman* 63, 15-16.
87. «The road to catastrophe», reseña de Hans Kohn, *The Mind of Germany*, y G. P. Gooch, *French Profiles: Prophets and Pioneers*, *Times Literary Supplement*, 30 de marzo, 216.

1963

88. Contribución a Clara Urquhart (ed.), *A Master of Life* (Londres, Cape).
89. «Historical note», en *Khovanshchina* (programa de ópera) [Londres]. (Royal Opera House Covent Garden Ltd); reproducido en el programa de 1972.
90. «Why are these books neglected?» *Twentieth Century* 172, núm. 101 (otoño), 139-147.

1964

91. Contribución a Meyer W. Weisgal (Nueva York, 1964); reproducido como «A generous imaginative idealist», en *Meyer Weisgal at Seventy* de Edward Victor (ed.) (Londres, 1966, Weidenfeld and Nicolson).

92. «Felix Frankfurter at Oxford», *Felix Frankfurter: A Tribute*, Wallace Mendelson (ed.) (Nueva York, Reynal); reproducido en *Quest I* (1965), 20-22 y en PI.
93. «From hope and fear set free», discurso del presidente, *Proceedings of the Aristotelian Society* 64, 1-30, reproducido en CC.
94. «Hobbes, Locke and professor Macpherson», reseña de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism, Hobbes to Locke, Political Quarterly* 35, 444-468.
95. «Portrait of Ben Gurion», reseña de Maurice Edelman, *Ben-Gurion. A Political Biography, Jewish Chronicle*, 25 de diciembre, 7 y 22.

1965

96. Contribución a Julian Huxley (ed.), *Aldous Huxley* (Londres, Chatto and Windus); reproducido como «Aldous Huxley» en PL.
97. Contribución a Ian Kemp (ed.), *Michel Tippet. A symposium on his 60th Birthday* (Londres, Faber).
98. «Herder and the Enlightenment», en Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth-Century* (Baltimore, Johns Hopkins Press); reproducido como «J. G. Herder», *Encounter*, 25, núm. 1 (julio), 29-48, y núm. 2 (agosto), 42-51; reproducido en forma revisada en *Vico y Herder* (148 q. v.).
99. «Sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica», *Lettere Italiane*, 17, 420-431; reproducido como «Apprendice sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica», *Sensibilita e Razionalita nel Settecento* (agosto), 357-3 71.
100. Reseña de C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke, Modern Language Review* 60, 449-452.
101. «A great Russian writer», reseña de Osip Mandelstam, *The Prose of Osip Mandelstam, New York Review of Books* (23 de diciembre), 3-4.

1966

102. Introducción a Marc Raeff (ed.), *Russian Intellectual History* (Nueva York/Chicago/Burlingame Harcourt, Brace and World).
103. Prefacio a H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics* (Londres, Constable; Nueva York, 1969, Doubleday; Oxford, 1979, Oxford University Press); traducción al japonés.
104. «L. B. Namier — A personal impression», *Encounter* 27 núm. 5 (noviembre), 32-42; reproducido en Martin Gilbert (ed.), *A Century of Conflict* (Londres, Hamish Hamilton), y en PI.
105. «The great blood libel case», reseña de Maurice Samuel, *Blood Accusation: The Strange History of the Beiliss Case, Jewish Chronicle Literary Supplement* (23 de diciembre), 3-4.
106. «New ways in history» (carta), *Times Literary Supplement* (21 de abril), 347.

1967

107. Contribución a Cecil Wolf y John Bagguley (eds.), *Authors Take Side on Vietnam* (Nueva York, Simon and Schuster).

1968

108. Introducción a Alexander Herzen en *My Past and Thoughts* (Londres, Chatto and Windus; Nueva York, Knopf; Londres, 1974, Chatto and Windus); reproducido como «The great amateur», *New York Review of Books* (14 de marzo), 9-18, y como «Herzen and his memoirs» en AC; traducido al japonés.
109. Comentario sobre «The origins of bolshevism, The intellectual Evolution of Young Lenin», en Richard Pipes (ed.), *Revolutionary Russia* (Cambridge, Harvard University Press).
110. «The naïveté of Verdi», *Hudson Review* 21, 138-147; reproducido de las *Atti del I Congresso Internazionale di studi Verdiani*, 1966 (Parma, 1969, Instituto di Studi Verdiani); reproducido en *About the House*, 3, núm. 1 (marzo de 1969), 8-13.
111. «The Role of the Intelligentsia», *Listener* 79, 563-565.

1969

112. *Four Essays on Liberty* (reimpresiones de 37, 54, 71 y 74 con una nueva introducción) (Londres y Nueva York, Oxford University Press); traducido al hebreo, japonés, portugués y español.
113. Prefacio para *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists*, de Michel Yudin (ed.) (Harmondsworth, Allen Lane Penguin); reproducido como «General Education» en *Oxford Review of Education* I (1975), 287-292; traducido al japonés.
114. «A Note on Vico's Concepts of Knowledge», de Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, Johns Hopkins Press); reproducido en *New York Review of Books*, 24 de abril de 1969, 23-26, y en AC.
115. «One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought^[9]», *New York Times Magazine* (23 de noviembre), 76-100.
116. «Reply to Orsini», *Journal of the History of Ideas*, 30, 91-95 (extracto en el *Philosopher's Index*, 232).

1970

117. Prefacio a *Schiller and the Ideal of Freedom: A study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant*, de R. D. Miller (Oxford, Clarendon Press).
118. «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 22 (1968-1969) (Londres, Jewish Historical Society of England); reproducido en *Midstream*, 16, núm. 7 (agosto-septiembre), 29-49, y en AC; traducido al francés y al español.
119. «Weizmann as Exilarch», en *Chaim Weizmann as Leader* (Jerusalén, Hebrew University of Jerusalem); traducido al hebreo.

1971

120. *Sir Maurice Bowra*, 1898-1971 (Oxford, Wadham College); reproducido como «Memorial Address in St. Mary's», en Hugh Lloyd-Jones (ed.), *Maurice Bowra* (Londres, 1974, Duckworth), y como «Maurice Bowra», en PI.
121. «Georges Sorel», Creighton Lecture, *Times Literary Supplement* (31 de diciembre), 1617-1622; reproducido en forma más amplia en Chimen Abramsky (ed.), *Essays in Honor of E. H. Carr* (Londres, 1974, Macmillan), y en AC; traducido al hebreo y al español; véase también el 132.
122. «The Question of Machiavelli», *New York Review of Books*, (4 de noviembre), 20-32; reproducción de parte de «The Originality of Machiavelli» en Myron P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli* (Floencia, Sansoni); reproducida en las Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science, núm. 688; reproducida la versión total en AC.
123. «Randolph», en Kay Halle (ed.), *Randolph Churchill: The Young Unpretender* (Londres, Heinemann).
124. «Tchaikovsky and Eugene Onegin», *Glyndebourne Festival Programme Book*, 58-63.

1972

125. *Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament*, Romanes Lecture (Oxford, 1972, Clarendon Press; reproducida con correcciones en 1973); reproducida en el *New York Review of Books*, 18 de octubre de 1973, 39-44, 1 de noviembre de 1973, 22-29, y 15 de noviembre de 1973, 9-11, como introducción a Ivan Turgenev en *Fathers and Sons*, traducción de Rosemary Edmonds (Harmondsworth, 1975; Penguin), y en RT; traducción al japonés; véase también 138.
126. *Zionist Politics in Wartime Washington; A Fragment of Personal Reminiscence*, Yaacov Herzog Memorial Lecture (Jerusalén, Hebrew University of Jerusalem) reproducido en PI.
127. Prefacio a *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, de Friedrich Meinecke, traducción de J. E. Anderson (Londres,

Routledge and Kegan Paul).

128. «The Bent Twig: A Note on Nationalism», *Foreign Affairs* 51, 11-30; traducido al español.
129. «Dr. Jacob Herzog», *Jewish Chronicle* (14 de abril), 28 y 43; reproducido como «Yaacov Herzog — A tribute» como prefacio al 126, y como «Jacob Herzog» en PI.
130. «Giambattista Vico», *Listener* 88, 391-398.
131. «History as we would like it», *World View* 15 núm. 7 (julio), 16.
132. «Sorel» (carta), *Times Literary Supplement* (14 de enero), 40.

1973

133. «Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy», en *Essays on J. L. Austin* (Oxford, Clarendon Press), reproducido en PI.
134. «The Counter-Enlightenment», *Dictionary of the History of Ideas* (Nueva York, 1968-1973, Scribner's), vol. 2 (1973), 110-112; reproducido en AC.
135. «A Nation Among Nations», *Jewish Chronicle*, *Colour Magazine* (4 de mayo), 28-34.
136. «Notes on the Foundation of Wolfson College», *Lycidas* I, 2-4.
137. «Mr. Hamilton Fish Armstrong» (obituario suplementario), *The Times* (26 de abril), 1-6.
138. «Fathers and Children» (carta), *Times Literary Supplement* (12 de enero), 40.

1974

139. *The Divorce Between the Sciences and the Humanities* 2.^a Tykociner Memorial Lecture (Illinois, University of Illinois); reproducido en *Salmagundi* núm. 27 (verano-otoño), 9-39, y en AC; traducción al italiano.
140. Contribución a *Arthur Lehning in 1974* (Leiden, Brill).

141. «Mr. C. E. Bohlen: Close Study of Soviet Leaders» (obituario suplementario), *The Times* (11 de enero), 16.

1975

142. *John Petrov Plamenatz, 1912-1975* (Oxford, All Souls College) reproducido en PI.
143. «L'apoteosi della volontà romantica: La rivolta contro il tipo di un mondo ideale», *Lettere Italiane* 27, 44-68.
144. «Performances memorable and not so memorable», *Opera* 26, 116-120.
145. Discurso del presidente, *Proceedings of the British Academy* 61, 71-81.
146. Discurso en la inauguración oficial del Wolfson College, Oxford, 12 de noviembre de 1974, *Lycidas* 3, 3-6.
147. «Sir John Wheeler-Bennett» (obituario suplementario), *The Times* (13 diciembre), 16.

1976

148. *Vico and Herder* (Londres, Hogarth Press; Nueva York, Viking) (versiones revisadas de 79 y 98 con una nueva introducción).
149. Contribución a John Jolliffe (ed.), *Auberon Herbert: A Composite Portrait* (Tisbury, Compton Russell); reproducido como «Auberon Herbert» en PI.
150. «Comment on Professor Verene's Paper^[10]», *Social Research* 43, 426-429.
151. Discurso del presidente, *Proceedings of the British Academy* 62, 85-94.
152. «Vico and the Ideal of Enlightenment», *Social Research* 43, 640-653; reproducido en AC sin la última sección, «The working of Providence»

1977

153. *Sir Harry d'Avigdor Goldsmid, 1906-1976* (Londres, impresión privada).
154. «Hume and the Sources of German Anti-Rationalism», en *David Hume: Bicentennial Papers* (Edimburgo, Edinburgh University Press), reproducido en AC.
155. «Old Russia», reseña de *Russia in Original Photographs 1860-1920*, de Marvin Lyons, ed. Andrew Wheatcroft, Kyril Fitzlyon y Tatiana Browning, *Before the Revolution: A View of Russia Under the Last Tsar*, *Guardian* (24 de noviembre), 14.
156. Discurso del presidente, *Proceedings of the British Academy* 63, 1-11.

1978

157. *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy y Aileen Kelly, con una introducción de Aileen Kelly (Londres, Hogarth Press; Nueva York, Viking) (el primero de los cuatro volúmenes de sus *Selected Writings*, ed. Henry Hardy, comprende reimpresiones de 30, 44, 56, 57, 76, 82 y 125).
158. *Concepts and Categories: Philosophical Essay*, ed. Henry Hardy, con una introducción de Bernard Williams (Londres, Hogarth Press; Nueva York, 1979, Viking) (el segundo volumen de los *Selected Writings*) [véase 157], comprende reimpresiones de 25, 35, 36, 64, 77, 81, 85 y 93).
159. *Decline of Utopian ideas in the West* (Tokio, Japan Foundation).
160. Introducción para *Derek Hill: Portraits* (Londres, Marlborough Fine Art).
161. «Nationalism: Past Neglect and Present Power», *Partisan Review* 46; traducción al español.
162. Discurso del presidente, *Proceedings of the British Academy* 64.
163. «Corsi e ricorsi», reseña de *Giambattista Vico's Science of Humanity*, de Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip (eds.), *Journal of Modern History* 50, 480-489.

164. «Tolstoy Remembered», reseña de *Tolstoy remembered*, de Tatyana Tolstoy, *New Review* 5 núm. 2 (otoño), 3-7.
165. «Mr. Nicholas Nabokob» (obituario suplementario), *The Times* (15 de abril), 16.

1979

166. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. y con una bibliografía de Henry Hardy, con una introducción de Roger Hausheer (Londres, Hogarth Press; Nueva York, 1980, Viking) (el tercer volumen de los *Selected Writings* [véase 157], comprende reimpresiones de 58, 75, 108, 110, 114, 118, 121, 122, 134, 139, 152, 154 y 161, y la presente bibliografía).

1980

167. *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy, con una introducción de Noel Annan (Londres, Hogarth Press; Nueva York, 1981, Viking) (el cuarto volumen de *Selected Writings* [véase 157]), comprende reimpresiones de 32, 51, 60, 70, 72, 92, 96, 104, 120, 133, 142 y 149, y dos ensayos adicionales cuyos detalles no eran conocidos cuando la lista salió a prensa, «Einstein and Israel» y «Meetings with Russian Writers in 1945».

Lista del contenido de los *Selected Writings*

(Los números se refieren a las entradas del caso en la bibliografía anterior.)

157 *Russian Thinkers* — Pensadores rusos.

30 — Rusia y 1848.

44 — El erizo y la zorra.

- 56 — La libertad individual en Herzen y Bakunin.
- 57 — Una década memorable.
- 76 — El populismo ruso.
- 82 — Tolstoi y la Ilustración.
- 125 — Padres e hijos.

158 *Concepts and Categories* — Conceptos y categorías.

- 85 — El propósito de la filosofía.
- 25 — Verificación.
- 35 — Propositiones empíricas y aseveraciones hipotéticas.
- 36 — Traslación lógica.
- 64 — Igualdad.
- 77 — El concepto de historia científica.
- 81 — ¿Existe todavía la teoría política?
- 93 — «De la esperanza y el miedo en libertad».

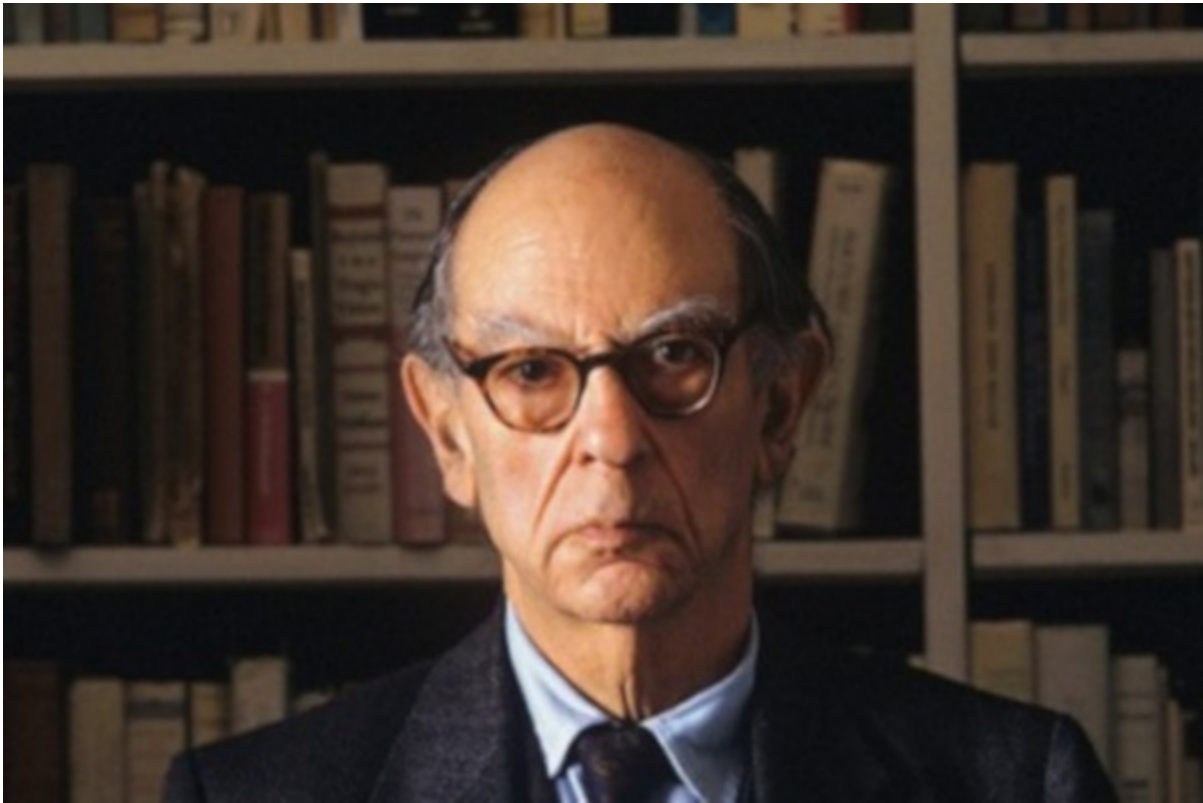
166 *Against the Current* — Contra la corriente.

- 134 — La Contra-Ilustración.
- 122 — La originalidad de Maquiavelo.
- 139 — El divorcio entre las ciencias y las humanidades.
- 152 — Vico y el ideal de la Ilustración.
- 114 — Vico y su concepto del conocimiento.
- 58 — Montesquieu.
- 154 — Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán.
- 108 — Herzen y sus memorias.
- 75 — La vida y opiniones de Moses Hess.
- 118 — Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de

- la identidad.
- 110 — La naïveté de Verdi.
- 121 — Georges Sorel.
- 161 — Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente.

167 *Personnal Impressions* — Impresiones personales.

- 32 — Winston Churchill en 1940.
- 60 — El presidente Franklin Delano Roosevelt.
- 70 — Chaim Weizmann.
- 104 — L. B. Namier.
- 92 — Felix Frankfurter en Oxford.
- 72 — Richard Pares.
- 51 — Hubert Henderson en All Souls.
- 133 — J. L. Austin y los inicios de la filosofía extraordinaria.
- 142 — John Petrov Plamenatz.
- 120 — Maurice Bowra.
- 149 — Auberton Herbert.
- 96 — Aldous Huxley.
- Einstein e Israel.
- Encuentro con escritores rusos en 1945.



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909-1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo xx. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en

artículos y reseñas en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] El primero fue *Russian Thinkers*, Londres y Nueva York, 1978; ed. en español Fondo de Cultura Económica, 1979; el segundo *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, 1978; Nueva York, 1979; ed. en español Fondo de Cultura Económica, 1983. <<

[2] *Four Essays on Liberty*, Londres y Nueva York, 1969, y *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres y Nueva York, 1976. Otras compilaciones solo han aparecido en traducciones del inglés. <<

[3] Véase el capítulo Bibliografía de Isaiah Berlin. <<

[4] Son las entradas 37, 74, 79, 98, 38, 73, 143 y 128. Para textos más breves en este campo habría que ver también la bibliografía, incluyendo las reseñas de libros. <<

[5] Con una bibliografía no reproducida aquí. <<

[6] Su última sección, «The workings of Providence», no está incluida aquí.

<<

[7] El apéndice de este artículo, «Additional bibliographical material», no ha sido reproducido aquí. <<

[1] Reimpreso en *Concepts and Categories*, Londres, 1978; Nueva York, 1979, el segundo volumen de esta serie. <<

^[2] Reimpreso en *Four Essays on Liberty*, Londres y Nueva York, 1969. <<

[3] «Austin and the early beginnings of Oxford philosophy», en *Essays on J. L. Austin*, Oxford, 1973, por Isaiah Berlin y otros, que será incluido en el último volumen de esta selección. <<

[4] Reimpreso en *Concepts and Categories*, Londres, 1978; Nueva York, 1979, el segundo volumen de esta serie. <<

[5] Eso pensaba Vico, pero tal vez no lo sea porque, si la visión que tiene Kuhn del desarrollo científico es correcta, eso también es viquiano. <<

[1] La primera versión de este escrito fue leída en una reunión de la sección británica de la Political Studies Association, en 1953. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para agradecer a los amigos y colegas a quienes se los remití para sus comentarios. Incluyen a A. P. d'Entrèves, Carl J. Friedrich, Felix Gilbert, Myron Gilmore, Louis Hartz, J. P. Plamenatz, Lawrence Stone y Hugh Trevor-Roper. He aprovechado mucho sus críticas, que me han salvado de muchos errores; de los que han quedado soy, desde luego, el único responsable. <<

[2] La lista completa contiene ahora más de tres mil referencias. Las investigaciones bibliográficas que he hallado más valiosas son P. E. Harris, «Progress in Machiavelli studies», *Italíca* 18, 1941, pp. 1-11; Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History* 33, 1961, pp. 113-136; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968; Demar Jensen (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?*, Boston, 1960; Richard C. Clark, «Machiavelli: Bibliographical spectrum», *Review of National Literatures* i, 1970, pp. 93-135. <<

[3] Su hábito de poner las cosas *troppo assolutamente* fue notado ya por Guicciardini. Véase «Considerazioni intorno ai *Discorsi* del Machiavelli», libro I, cap. 3, p. 8, en Roberto Palmarocchi (ed.), *Scritti politici e ricordi*, Bari, 1933. <<

[4] Alberico Gentili, *De letionibus libri tres*, Londres, 1585, libro 3, cap. 9, pp. 101-102. <<

[5] Garrett Mattingly, «Machiavelli's Prince: Political science or political satire?», *American Scholar* 27, 1958, pp. 482-491. <<

[6] Benedictus de Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. 5, sección 7. <<

^[7] *Du contrat social*, libro 3, cap. 6, nota. <<

[8] *I sepolchri*, pp. 156-158: «che, temprando lo scettro a'regnatori, / gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela / di che lagrime grondi e di che sangue...». <<

^[9] Luigi Ricci, prefacio a Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Londres, 1903.

<<

[10] Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners*, Durham, 1938. <<

[11] Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, p. 89. <<

[12] Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, Nueva York, 1950. <<

[13] V. g. los españoles Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religión*, Madrid, 1595, y Claudio Clemente (seudónimo de Juan Eusebio Nieremberg), *El machiavelismo degollado*, Alcalá, 1637. <<

[14] Giuseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, Turín, 1920. <<

[15] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli*, Londres y Chicago, 1963. <<

[16] *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, traducidos con introducción y Notas en dos volúmenes por Leslie J. Walker, Londres, 1950. <<

[17] Felice Alderisio, *Machiavelli: L'arte dello stato nell'azione e negli scritti*, Turín, 1930. <<

[18] Citado por Prezzolini en: *Machiavelli Anticristo*, Londres, 1968, p. 231.

<<

[19] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli*, Londres y Chicago, 1963. Véase nota 15; versión italiana p. 382; versión inglesa, p. 235. <<

[20] Croce adscribe a Maquiavelo «un'austera e dolorosa coscienza morale», *Elementi di politica*, Bari, 1925, p. 62. La idea de que Maquiavelo desea mostrar desnudo el poder político —lo que Gerhard Ritter en un volumen con tal nombre llamó *Die Dämonie der Macht*— se remonta al siglo XVI (véase la edición aún insustituible de Burd de *The Prince*, Oxford, 1891, p. 31 y siguientes). <<

[21] *Op. cit.* (véase nota anterior), p. 66; véase el comentario de Eric W. Cochrane en p. 15, nota 9 de, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History*, . <<

[22] Para referencias véase Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History* 33,1961, p. 118, nota 19. <<

[23] «Los suizos son más libres [*liberissimi*] por estar mejor armados [*armatissimi*]». *The Prince*, cap. 12. <<

[24] Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*, libro 2, cap. 9. *Opere*, vol. 4, Alessandro Donati (ed.), Bari, 1927, pp. 172-173. <<

[25] Garrett Mattingly, «Machiavelli's Prince: Political science or political satire?», *American Scholar* 27, 1958, p. 91. <<

[26] Eric Vögelin, «Machiavelli's *Prince*: Background and formation», *Review of Politics* 13, 1951, pp. 142-168. <<

[27] Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Londres y New Haven, 1946, cap. 12. <<

[28] Augustin Renaudet, *Machiavel: Étude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, 1942. <<

[29] Leonardo Olschik, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, California, 1945.

<<

[30] W. K. Hancock, «Machiavelli in modern dress: An enquiry into historical method», *History* 20, 1935-1936, pp. 97-115. <<

[31] Karl Schmid, «Machiavelli», en Rudolf Stadelmann (ed.), *Grosse Geschichtsdenker*, Tubinga/Stuttgart, 1949; véase la reveladora reseña de Leonard von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basilea, 1945, por A. P. d'Entrèves, *English Historical Review* 62, 1947, pp. 96-99. <<

[32] En su original artículo de 1925, «Del *Principe* di Niccolò Machiavelli», *Nuova Rivista Storica* 9, 1925, pp. 35-71, 189-216, 437-473; reimpresso como libro, Milán/Roma/Nápoles, 1926, Chabod desarrolla la opinión de Croce en una dirección más cercana a las conclusiones de este artículo. Véase la compilación inglesa de los ensayos de Chabod acerca de Maquiavelo, *Machiavelli and the Renaissance*, traducción de David Moare, introducción de A. P. d'Entrèves, Londres, 1958, pp. 30-125 («*The Prince: Myth and reality*») y *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964, pp. 29-135. <<

[33] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, p. 364. <<

[34] Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History* 33,1961, p. 120, nota 28. <<

[35] Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Nápoles, 1958. <<

[36] Si el *Príncipe* de Maquiavelo se ve dentro de su contexto histórico —de una Italia dividida, invadida, humillada—, emerge no como un desinteresado «sumario de principios morales y políticos, apropiados a todas las situaciones y por lo tanto a ninguna» sino «como una magnífica y verdadera concepción de un hombre de genuino genio político, de un hombre de mentes grande y noble» (*Die Verfassung Deutschlands*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Samlichte Werke*, ed. Georg Lasson, vol. 7, y ed. Leipzig, 1923, p. 113). Véase p. 135 de la misma obra para la defensa de Hegel de «die Gewalt eines Eroberers», concebido como unificador de las tierras alemanas. Él vio a Maquiavelo como un precursor en una situación italiana análoga. <<

[37] Especialmente Tommasini en su enorme compendio, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, vol. 1, Roma/Turín/Florenia, 1883; vol. 2, Roma, 1911. En conexión con esto Ernst Cassirer señala el punto válido y pertinente de que valorar —o justificar— las opiniones de Maquiavelo únicamente como un espejo de sus tiempos es una cosa; sostener que fue consciente de que se estaba dirigiendo solo a sus connacionales y, si hemos de creer a Burd, ni siquiera a todos ellos, es otra muy diferente, y acarrea una falsa opinión de él y de la civilización a la que pertenecía. El Renacimiento no se veía a sí mismo en perspectiva histórica. Maquiavelo buscaba —y pensó que había encontrado— verdades perennes, universales, acerca del comportamiento social. No se le sirve ni a él ni a la verdad al negar o ignorar las suposiciones ahistóricas que compartía con todos sus contemporáneos y predecesores. Las alabanzas que le prodigó la escuela histórica alemana, de Herder en adelante, incluyendo al marxista Antonio Gramsci, por las dotes en las que vieron su fuerza —su sentido realista de su propio tiempo, su visión de las condiciones sociales y políticas rápidamente cambiantes de la Italia y la Europa de su tiempo, el derrumbe del feudalismo, el nacimiento del Estado nacional, los cambios de las relaciones de poder dentro de los principados italianos y otras parecidas—, pudieron haber irritado a un hombre que creía haber descubierto verdades eternas. Pudo, como su compatriota Colón, haber errado la naturaleza de su propio logro. Si la escuela histórica (incluyendo a los marxistas) tiene razón, Maquiavelo no hizo, y no pudo haber hecho, lo que se propuso hacer.

Pero no se gana nada suponiendo que no se propuso hacerlo; y muchos testigos, desde sus días hasta los nuestros, negarían la aserción de Herder y mantendrían que la aspiración de Maquiavelo —el descubrimiento de los principios permanentes de una ciencia política— no fue sino una utopía, y que llegó más cerca que la mayoría de alcanzarla. <<

[38] Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, Londres, 1955. <<

[39] Raffaello Ramat, «Il principe», en *Per la storia dello stile rinascimentale*, Mesina/Florenca, 1955, pp. 75-118. <<

[40] Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavelis* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, series B, vol. 74, Helsinki, 1951, núm. 2). <<

[41] «Estamos muy agradecidos a Maquiavelo y a otros escritores de este tipo que abierta y desembozadamente declaran y describen lo que los hombres hacen y no lo que *deben hacer*». Bacon procede a calificar esto, explicando que para conocer lo bueno uno debe investigar el mal, y termina llamando a estas aproximaciones «sabiduría corrupta» (*De augmentis*, libro 7, cap. 2, y libro 8, cap. 2, citado de *The Works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Londres, 1874, vol. 5, pp. 17 y 76). Compárese el aforismo de Maquiavelo en una carta a Guicciardini, núm. 179, en la edición de Alvisi (Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari*, ed. Eduardo Alvisi, Florencia, 1883): «io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell’Inferno per fuggirla». A. P. d’Entreves llamó bondadosamente mi atención hacia este pasaje característico; hasta donde yo sé, no hay razón para suponer que Bacon lo conocía. Quizá tampoco lo conociera T. S. Eliot cuando escribió «Lord Morley... insinúa que Maquiavelo... vio solo la mitad de la verdad acerca de la naturaleza humana. Lo que Maquiavelo no vio de la naturaleza humana es el mito de la bondad humana, que para el pensamiento liberal remplace la creencia en la Gracia Divina» («Niccolò Machiavelli», en *For Lancelot Andrewes*, Londres, 1970, p. 50). <<

[42] Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, centuria prima, núm. 89. <<

[43] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich/Berlin 1927, traducido por Douglas Scott como *Machiavelism*, Londres 1957. <<

[44] René König, *Nicollò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Zurich, 1944. <<

[45] Renzo Sereno, «A falsification by Machiavelli», *Renaissance News* 12, 1959, pp. 159-167. <<

[46] Renzo Sereno, «A falsification by Machiavelli», *Renaissance News* 12, 1959, p. 166. <<

[47] *The Prince*, dedicatoria (traducido por Allan Gilbert en Maquiavelo, *The Chief Works and Others*, 3 vols., Durham, 1965, vol. I, p. 11. Todas las citas en este ensayo de los escritos de Maquiavelo se dan conforme esta versión, a menos que otra cosa se diga). <<

[48] Para un desarrollo extenso, moderno de esto, véase, de Judith Janoska-Bendl, «Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie», *Archive für Kulturgeschichte* 40,1958, pp. 315-345. <<

[49] El único análisis extenso de Maquiavelo que conozco hecho por un bolchevique prominente es la corta introducción que hizo Kamenev a la traducción rusa de *El príncipe*, Moscú, 1934, reimpresa en inglés como «Preface to Machiavelli», *New Left Review*, núm. 15, mayo-junio, 1962, pp. 39-42. Sigue al pie de la letra el acercamiento historicista-sociológico criticado por Cassirer. Se describe a Maquiavelo como a un activo propagandista, preocupado por el «mecanismo de las luchas por el poder», dentro y entre los principados italianos, un sociólogo que hizo un análisis magistral de la selva «sociológica» que precedió a la formación de un Estado italiano «poderoso, nacional, esencialmente burgués». Su comprensión casi «dialéctica» de las realidades del poder y su liberación de fantasías metafísicas y teológicas, lo hacen aparecer como un valioso precursor de Marx, Engels, Lenin y Stalin. Estas opiniones se vertieron en el juicio de Kamenev y fueron puestas en la picota por Vishinsky, el fiscal. Se ve esto en «Kamenev's last essay», de Chimen Abramsky, *New Left Review*, núm. 15, mayo-junio, 1962, pp. 34-38; sobre el peculiar destino de Maquiavelo en Rusia, *Politicheskoe uchenie Makiavelli y Rossii, y russkoi dorevolyutsionnoi i sovestskoi istoriografii*, de Jan Malarczyk, en *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, vol. 6, núm. 1, sección G, 1959, Lublin, 1960. <<

[50] George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londres, 1951. <<

[51] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, en *Opere*, vol. 5, Turín, 1949.

<<

[52] Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, traducción de C. Middlemore, Londres, 1929, parte i, cap. 7, p. 104 y ss. <<

[53] *Op. cit.* (véase nota 43 *supra*). <<

[54] C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State*, Providence, 1957. <<

[55] Charles S. Singleton, «The perspective of art», *Kenyon Review* 15,1953, p. 169. <<

[56] Véase Joseph Kraft, «Truth and poetry in Machiavelli», *Journal of Modern History* 23, 1951, pp. 109-121. <<

[57] Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*, *Litterarhistorische Forschungen* 1, Weimar, 1897. Véase sobre esto a Christopher Morris, «Machiavelli's reputation in Tudor England», *Il pensiero politico* 2, 1969, pp. 416-433, especialmente p. 423. Véase también Mario Paz, «Machiavelli and the Elizabethans», *Proceeding of the British Academy* 3, 1928, pp. 49-97; Napoleone Orsini, «Elizabethan manuscript translation of Machiavelli's Prince», *Journal of the Warburg Institute* 1, 1937-1938, pp. 166-169; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, 1964; Toronto, 1965; J. G. A. Pocock, «Machiavelli, Harrington and English political ideologies in the eighteenth century», en *Politics, Language and Time*, Londres, 1972, pp. 104-147, y la más famosa de todas, Wyndham Lewis, *The Lion and the Fox*, Londres, 1951. Zera S. Fink, en *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, J. G. A. Pocock y Felix Raab, destacan su influencia positiva en la Inglaterra del siglo XVII, con Bacon y Harrington a la cabeza de sus admiradores. <<

[*] Uno de los nombres populares del demonio en Inglaterra. Cabe observar que «Nick» es el apócope de Nicolás. [E.] <<

[58] Jacques Maritain, «The end of Machiavellianism», *Review of Politics* 4,1942, pp. 1-33. <<

[59] Leo Strauss, *Thoughts in Machiavelli*, Glencoe, 1958. <<

[60] Uno de los balances mejores y más vívidos de la masa de teorías en conflicto acerca de *El príncipe* lo da E. W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History* 33,1961, a la que este catálogo debe mucho. Para los primeros conflictos hay que ver la obra de Pasquale Villari, clásica y en algunos aspectos aún no superada, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, traducida por Linda Villari, Londres, 1898, y las primeras obras citadas por él, por ejemplo, Robert von Mohl, «Die Machiavelli-literatur», en *Die Geschichte and Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, 1858, vol. 3, pp. 519-591, y J. F. Christius, *De Nicolao Machiavelli libri tres*, Leipzig, 1731. Para trabajos posteriores véase nota 2 *supra*. <<

[61] John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2.^a ed., Cambridge, 1916. <<

[62] *Discourses* I 12. <<

[63] Véanse acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli*, Oxford, 1947, especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter, en «Il principe and lo stato», *Studies in the Renaissance* 4, 1957, pp. 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chiapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, 1952, pp. 59-73. Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926 y Felix Gilbert, *op. cit.*, (véase p. 89, nota 2), pp. 328-330. Para una versión anterior de la tesis antiercoliana de Gilbert véase su «The concept of nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance II*, 1954, pp. 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra «Estado» Maquiavelo fundó la moderna ciencia política [«The word "State"», *Law Quarterly Review* 39, 1923, pp. 98-125]. <<

[64] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich/Berlín 1927, traducido por Douglas Scott como *Machiavelism*, Londres 1957, p. 97 (versión inglesa, p. 49). <<

[65] Jacques Maritain, «The end of Machiavellianism», *Review of Politics* 4,1942, p. 3. <<

[66] Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, his Work, and his Times*, Londres, 1937, p. 227. <<

[67] *El príncipe*, dedicatoria. <<

[68] Este celebrado pasaje del capítulo 17 de *El príncipe* se da aquí en la vívida traducción de Prezzolini: véase su «The Christian roots of Machiavelli's moral pessimism», *Review of National Literatures* I, 1970, 26-37: 27. <<

[69] *Discourses* II 2. <<

[70] Véanse acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli*, Oxford, 1947, especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter, en «Il principe and lo stato», *Studies in the Renaissance* 4, 1957, pp. 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chiapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, 1952, pp. 59-73. Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926 y Felix Gilbert, *op. cit.*, (véase p. 89, nota 2), pp. 328-330. Para una versión anterior de la tesis antiercoliana de Gilbert véase su «The concept of nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance II*, 1954, pp. 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra «Estado» Maquiavelo fundó la moderna ciencia política [«The word "State"», *Law Quarterly Review* 39, 1923, pp. 98-125]. <<

[71] Por lo cual es recomendado por De Sanctis y (como lo anota Prezzolini, *op. cit.*, nota 2), condenado por Maurice Joly en el famoso *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Bruselas, 1864, que sirvió como el original de los falsificados *Protocols of the Learned Elders of Zion*, Londres, 1920. <<

[72] *Discourses* I 26. <<

[73] *Discourses* II 2. <<

[74] *Discourses* II 2. <<

[75] *Discourses* I 12. <<

[76] *Fichte's Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971, vol. II, pp. 411-413. <<

[77] Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, versión inglesa, p. 43. <<

[78] *Discourses* II 2 y *Discourses* I 12. <<

[79] *El Príncipe*, cap. 19. <<

[80] *El Príncipe*, cap. 18. <<

[81] *El Príncipe*, cap. 14. <<

[82] *El Príncipe*, cap. 15. <<

[83] *El Príncipe*, cap. 15. <<

[84] *El Príncipe*, cap. 18. <<

[85] *El Príncipe*, cap. 8. <<

[86] *El Príncipe*, cap. 8. <<

[87] Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960» *Journal of Modern History* 33,1961, p. 115. <<

[88] Benedetto Croce, *Elementi di política*, Bari, 1925. <<

[89] Meinecke, Prezzolini, *op. cit.* (véase p. 89, nota 2), versión inglesa, p. 43, Ernesto Landi, «The political philosophy of Machiavelli», traducción de Maurice Cranston, *History Today* 14, 1964, pp. 550-555, tienen, me parece, un acercamiento más inmediato a esta posición. <<

[90] Benedetto Croce, «Per un detto del Machiavelli», *La Critica* 28,1930, pp. 310-312. <<

[91] Hans Baron, «Machiavelli: The republican citizen and the author of “The Prince”», *English Historical Review* 76,1961, pp. 217-253, *passim*. <<

[92] *Ser Lapo Mazzei, Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, Cesare Guasti (ed.), 2 vols., Florencia, 1880. <<

[93] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, Vittore Branca (ed.), Florencia, 1956. <<

[94] *Discourses* I 26. <<

[95] *Discourses* I 26. <<

[96] *Discourses* I 27. <<

[97] Aún no está claro cuánto de esto se lo debía Federico a su mentor Voltaire. <<

[98] «... una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato»,
Legazion all'íimperatore, citado por L. Burd, *The Prince*, Oxford, 1891,
p. 298, nota 17. <<

[99] *Discourses* II 2. Esto es un eco de lo que escribe Francesco Patrizzi, «aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum», *De regno et regis institutione*, citado por Felix Gilbert en «The humanist concept of the prince and *The Prince* of Machiavelli», *Journal of Modern History* II, 1939, pp. 449-483; 464, nota 34. <<

[100] Hugh Trevor-Roper me señaló la ironía del hecho de que todos los héroes de este realista supremo son, totalmente o en parte, míticos. <<

[101] Esto es reconocido por Jacques Maritain (véase su *Moral Philosophy*, Londres, 1964, p. 199) que concede que Maquiavelo «nunca llamó bien al mal o mal al bien». *Machtpolitik* muestra ser lo que es: el partido con los grandes batallones; no afirma que el Señor está de su lado: no *Dei gesta per francos*. <<

[102] A riesgo de acabar con la paciencia del lector, debo repetir que esto no es un conflicto de una capacidad pagana de gobernar con una moral cristiana, sino de la moral pagana (indisolublemente conectada con la vida social e inconcebible sin ella) con la ética cristiana que, cualesquiera que fueran sus implicaciones para la política, puede ser expuesta independientemente de ellas, lo que no sería posible, por ejemplo, con las éticas de Aristóteles o de Hegel. <<

[103] John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2.^a ed., Cambridge, 1916, p. 76. <<

[104] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Londres, 1960, pp. 220-224. <<

[105] La moraleja de su mejor comedia, *La mandrágora*, me parece cercana a la de las obras políticas: que las doctrinas éticas profesadas por los personajes son completamente distintas de lo que hacen para lograr sus diversos fines; prácticamente cada uno de ellos obtiene al final lo que quiere; si Calimaco hubiera resistido la tentación, o la dama que seduce hubiera sentido remordimientos, o fra Timoteo intentado practicar las máximas de los padres y los escolásticos con los cuales sazona liberalmente sus discursos, esto podría no haber ocurrido. Pero todo termina bien, aunque no desde el punto de vista de la moral aceptada. Si la obra castiga la hipocresía y la estupidez, el punto de vista no es el de la virtud sino el de un cándido hedonismo. Parece plausible la noción de que Calimaco es una especie de príncipe en la vida privada, con buen éxito para crear y mantener su propio mundo mediante el uso correcto de la astucia y el fraude, el ejercicio de la *virtù*, un osado reto a la *fortuna*, etc., Para esto véase Henry Paolucci, «Introduction» a *Mandragola*, Nueva York, 1957. <<

[106] Por ejemplo en los pasajes de los *Discourses* citados arriba, o cuando dice «Creo que el mayor bien se puede hacer y el que más place a Dios es aquel que uno hace a su ciudad natal». Debo agradecer a Myron Gilbert por esta referencia a *A Discourse on Remodelling the Government of Florence*, Gilbert, *op. cit.* (véase nota 47 *supra*), vol. I, pp. 113-114. En ninguna forma es este sentimiento único en las obras de Maquiavelo; pero, dejando a un lado su deseo de adular a León X, o la tendencia de todos los autores a caer en los clichés de su propio tiempo, ¿debemos suponer que Maquiavelo trata de hacernos pensar que cuando Filipo de Macedonia trasplantó las poblaciones en una forma que (inevitable como se dice que fue) causó náusea aun a Maquiavelo, lo que hizo, dado que era bueno para Macedonia, era grato a Dios y, *per contra*, el fracaso de Giampaolo Baglioni en su intento de matar al papa y a la curia, desagradó a Dios? Tal noción de la deidad es, por decir lo menos, remota de la del Nuevo Testamento. ¿Las necesidades de la patria son automáticamente idénticas a las del Todopoderoso? ¿Hay quienes se permitan dudar de esto por el peligro de caer en herejía? Pudiera ser que a veces Maquiavelo haya sido representado como demasiado maquiavélico; pero suponer que creía que los derechos de Dios y de César eran perfectamente reconciliables reduce su tesis central al absurdo. Sin embargo, esto no prueba que careciese por entero de todo sentimiento cristiano: la *Esortazione alla penitenza* compuesta en el último año de su vida (si es genuina y no una falsificación posterior), bien pudiera ser absolutamente sincera, como lo creen Ridolfo y Alderisio; Capponi puede haber exagerado que «echó a la religión de su corazón», aunque «no estaba totalmente extinguida en su pensamiento». El punto es que casi no hay huellas de tales *états d'âme* en sus escritos políticos, únicos de los que nos ocupamos. Hay una discusión interesante de esto en Giuseppe Prezzolini, «Machiavelli Anticristo, Roma, 1954, traducido al inglés como Machiavelli, Nueva York, 1967; Londres, 1968», en la que esta actitud se traza hasta Agustín, y la tesis de Croce es, por implicación, controvertida.

<<

[107] Citado por Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, versión inglesa, pp. 222-223. <<

[108] *Quaderni della “Critica”*: 5, núm. 14, julio de 1949, 1-9. <<

[1] M. H. Fisch ha anotado correctamente que la disolución de los monasterios había liberado una masa de pruebas documentales de las que no se disponía antes, y esto contribuyó a que la Iglesia, al repeler ataques contra sus reclamaciones históricas, recurriese a armas de investigación histórica. <<

[2] Frases como «les saisons et mutations de mœurs d'un peuple», o «la complexion et humour» de una nación, o «façons de vivre», o «forme de vivre», «la police» o «les motifs, les opinions et les pensées des hommes», «le génie du siècle, des opinions, des mœurs, des idées dominantes», «des passions qui conduisaient les hommes», fueron muy comunes durante los siglos XVI y XVII. <<

[3] Así Fontenelle, cuya influencia solo fue inferior a la de Voltaire, identifica el progreso en las artes (como en cualquier otra cosa) con el aumento en el orden, la claridad, la precisión, la *netteté*, cuya más pura expresión es la geometría, el método cartesiano que mejora todo lo que toca, en toda provincia del conocimiento y la creación. Para él la mitología es el producto del salvajismo y la ignorancia. Sospecha de toda metáfora, pero especialmente de las *images fabuleuses*, que brotan de una concepción de las cosas «totalmente falsa y ridícula»; su uso solo puede ayudar a diseminar el error. Los poetas en los tiempos primitivos emplearon el lenguaje mitológico ornamentalmente, pero también como una estratagema para presentarse inspirados directamente por los dioses; los escritores modernos deberían, cuando menos, usar *images spirituelles* —abstracciones personificadas— acerca, digamos, del tiempo, el espacio, la deidad, que hablen a la razón, no al sentimiento irracional. El poder intelectual, el valor, la humanidad y la inquebrantable persecución de la verdad con la cual las *lumières* de la época luchan contra las tonterías y el oscurantismo en la teoría, y las bárbaras crueldades en la práctica, no necesitan cegarnos ante los vicios de sus virtudes, que han exigido su terrible precio. <<

[4] Es un contraste que Leon Pompa ha subrayado tanto en escritos como en conversaciones con el autor. Me inclino a creer que esta interpretación se acerca más al pensamiento de Vico, y que no puse suficiente atención a este asunto en mis previas discusiones sobre el tema. <<

[5] Vale la pena anotar el pasaje de *La nueva ciencia*, de Vico, en el que describe el fin de una civilización decadente: «... no importa cuán grande la muchedumbre y la presión de sus cuerpos [los hombres] viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y de voluntad, y apenas si un par de seres son capaces de concordar, dado que cada uno sigue su propio placer o capricho». *The New Science of Giambattista Vico*, trad. de Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, ed. revisada, Nueva York, 1968, párrafo 1106. Todas las siguientes citas de *La nueva ciencia* son de esta traducción, y todas las referencias siguientes son a sus párrafos, así: N. S. 1106. <<

[6] Por ejemplo, la historia de Teseo y Ariadna concierne a la antigua vida en el mar: el Minotauro representa a los piratas que secuestran en barcos a los atenienses, pues el toro es un antiguo emblema característico de las proas de los navíos, y la piratería fue tenida como un alto honor tanto por los griegos como por los antiguos germanos. Ariadna es el arte mariner, el hilo es el símbolo de la navegación y el laberinto es el mar Egeo. El Minotauro es un hijo mestizo, un extranjero llegado a Creta: un emblema temprano del conflicto racial. Cadmo es el hombre primitivo, y matar a la serpiente es despejar la vasta selva. Siembra los dientes de la serpiente en el campo; los dientes son los dientes de un arado, las piedras que arroja alrededor son los terrones del suelo que la oligarquía de héroes retiene contra los siervos hambrientos de tierra; los surcos los órdenes de la sociedad feudal; los hombres armados que saltan de los dientes son los héroes, pero no luchan entre sí, como relata el mito (aquí Vico decide «corregir» lo evidente) sino contra los ladrones y los vagabundos que amenazan la vida de los campesinos ya asentados. Las heridas que Minerva inflige a Marte es la derrota de los plebeyos por los patricios. En el caso de Pegaso las alas representan el cielo, el cielo los pájaros, el vuelo proporciona los esenciales auspicios. Las alas, más un caballo, equivalen a los nobles que montan a caballo con el derecho de recibir auspicios, y por lo tanto autoridad sobre el pueblo, y pronto tales mitos representan poderes, instituciones y frecuentemente encarnan cambios radicales en el orden social; criaturas mitológicas como Dragón —una serpiente encontrada en China y también en Egipto— o Hércules, o Eneas (cuyo descenso al Averno es, desde luego, un símbolo de la siembra), no son para Vico personajes históricos sino, como Pitágoras y Solón, son vistos por él como meros símbolos de estructuras políticas, que no hay que tratar de encajar en alguna estructura cronológica. <<

[7] N. S. 239-240. Esto es un buen ejemplo del libre vagabundear de la imaginación de Vico: agrupa «lex» (bellota), «ilex», «aquilex», «legumen» y «legere» como palabras típicamente «forestales», tomadas, claro, de la vida en la selva, que llegaron a significar actividades y objetos absolutamente diferentes. Al principio «lex» «debió haber querido decir una colección de bellotas». «Ilex» es «encina» «pues la encina produce las bellotas que atraen a los cerdos» (así también «aquilex» quiere decir «colector de aguas»). «Lex fue después una colección de vegetales, los últimos de los cuales fueron llamados *legumina*. Después, en una época en que no habían sido aún inventadas las letras comunes para escribir las leyes, *lex*, por una necesidad de naturaleza civil, debe haber querido decir una colección de ciudadanos, o el parlamento público; así la presencia de la gente fue la *lex*, o “ley” que solemnizan las voluntades que fueron hechas *calatis comitiis*, en presencia de la *comitia* reunida. Finalmente, a reunir letras y hacer, por decirlo así, un haz de ellas para cada palabra, se llamó *legere*, leer». Esta es una típica pieza fantasiosa de filología genético-sociológica; sin embargo, a su tiempo este acercamiento sociolingüístico condujo a ramas importantes y ricas de las humanidades en la forma de jurisprudencia histórica, antropología social, religión comparada y cosas parecidas, particularmente en sus relaciones con los aspectos genéticos e históricos de la teoría lingüística. <<

[8] Esto se basa en realidad en una lectura errónea de un texto de Polibio, pero le dio a Vico ocasión para su tesis historicista; y aunque Polibio no cometió esta falacia, forma un hilo en la tradición de la Ilustración contra la cual se rebeló Vico. <<

[9] La diferencia entre las actitudes primeras y últimas se debe al interés en mitos y fábulas por parte de, digamos, Bodin y Bacon y aun de Montesquieu, por una parte, y Vico por la otra. Los antiguos pensadores no piensan en mitos y fábulas como invenciones de sacerdotes mentirosos o meros resultados de la «debilidad humana» (por usar la frase de Voltaire), sino que buscan en las antigüedades de este tipo información acerca de *moeurs y façons de vivre* en sociedades primarias, o antiguas, con el propósito expreso de descubrir si son lecciones históricas que existen en relación con su propio tiempo y circunstancias. Aun cuando por temperamento pudieron haber sentido gran curiosidad acerca de otras sociedades, y reunido estos hechos por su propio interés, el motivo ostensible era utilitario: deseaban mejorar la vida humana. Vico ve los mitos como prueba de las diferentes categorías en que está organizada la experiencia, lentes extraños para nosotros, a través de los cuales el hombre primitivo y pueblos remotos miraban el mundo en el que vivían; el propósito es comprender de dónde vinimos, cómo llegamos a ser lo que somos, cuánto pasado llevamos aún con nosotros. Su acercamiento es genético, pues solo a través de su génesis, reconstruida por la *fantasia*, guiada por reglas que él cree haber descubierto, puede ser verdaderamente comprendido lo que sea, y no por alguna intuición de esencias inmemoriales, o descripción empírica o análisis del estado presente de un objeto. Esto marca un genuino viraje en la concepción de la historia y de la sociedad. <<

[10] *N. S.* 331. <<

[11] Me parece que Erich Auerbach ha planteado esto con elocuencia y precisión: «Cuando se comprende que las épocas y las sociedades no deben ser juzgadas en términos de un concepto patrón de lo que es deseable en términos absolutos, sino más bien en cada caso en términos de sus propias premisas; cuando se consideran entre tales premisas no solo factores naturales como el suelo y el clima sino también los factores históricos y naturales; cuando, en otras palabras, se llega a desarrollar un sentido de dinámica histórica, de la incomparabilidad de los fenómenos históricos... de modo que cada época aparezca como un todo cuyo carácter se refleja en cada una de sus manifestaciones; cuando, en fin, se acepte la convicción de que el significado de los acontecimientos no puede tomarse en las formas abstractas y generales de percepción y que el material requerido para comprenderlo no debe buscarse exclusivamente en los altos estratos de la sociedad y en los acontecimientos políticos de importancia sino también en el arte, la economía, la cultura material e intelectual, en las profundidades del mundo del trabajo diario y sus hombres y mujeres, pues solo allí uno puede alcanzar lo que es único, lo que está animado por fuerzas internas y que, tanto en un sentido más concreto como más profundo, es universalmente válido...». No conozco mejor formulación de la diferencia entre historia como ciencia y de historia como una forma de autoconocimiento incapaz de llegar a ser completamente organizado, y que solo se alcanza —como advirtió Vico— con «increíble esfuerzo». *Mimesis*, Princeton, 1968, pp. 443-444. <<

[1] «Demostramos la geometría porque nosotros la hacemos; si pudiéramos demostrar las proposiciones de la física, la estaríamos haciendo». *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709, cap. 4. *Opere*, Roberto Parenti (ed.), Nápoles, 1972 (en adelante *Opere*), vol. I, p. 83. <<

[2] *De antiquissima italorum sapientia*, cap. 1, sección 2. *Opere*, vol. 1, p. 194. <<

[3] No podemos demostrar la física a partir de sus causas, porque los elementos que componen la naturaleza están fuera de nosotros. *De antiquissima italorum sapientia*, cap. 3, *Opere*, vol. I, p. 194. <<

[4] *De antiquissima italorum sapientia*, cap. 4, sección 2 («*De punctis metaphysicis et conatibus*»). *Opere*, vol. I, p. 205. <<

[5] La llama arde, la planta crece, la bestia retoza en los campos. *Ibidem*, sección 6, *Opere*, vol. I, p. 224. <<

[6] Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, citado por Giovanni Gentile, «Il concetto dell'uomo nel rinascimento», *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 67, 1916, pp. 17-75, repr. en su *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, Florencia, 1920. El pasaje aquí parafraseado está en las pp. 66-67 (175-176). <<

[7] «Mientras Dios es el hacedor de la naturaleza, el espíritu (del hombre) es, si cabe decirlo, el dios de las artes». *Le orazioni inaugurali, de Italorum sapientia e le polemiche*, Giovanni Gentile y Fausto Nicolini (eds.), Bari, 1914, p. 8. <<

[8] *De antiquissima italorum sapientia*, cap. 1, sección 2, *Opere*, vol. 1, p. 194. Cf N. S. (véase cap. anterior, nota 5), p. 349. <<

[9] *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), París, 1897-1913, vol. 10, 1908, p. 503. <<

[10] *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709. *Opere*, vol. I, p. 75. <<

[11] Epístola dedicatoria a «Six lessons to the Savilian professors of the mathematics», *The English Works of Thomas Hobbes*, William Molesworth (ed.), vol. 7, Londres, 1845, p. 184. <<

[12] Bruce Mazlish ha formulado alguna de estas dificultades en su interesante ensayo sobre Vico, en *The Riddle of History: The Great Speculators from Vico to Freud*, Nueva York, 1966. <<

[13] *De uno universi iuris principio et fine uno*, Nápoles, 1720. <<

[14] Publicado en Nápoles en 1744. El pasaje en cuestión es *N. S.* 331, (nota 10 del cap. anterior). <<

[15] «Los historiadores útiles no son los que hacen descripciones generales de los hechos y los explican en referencia a las condiciones generales, sino los que van hacia los mayores detalles y revelan la causa particular de cada acontecimiento», *Opere*, vol. I, p. 200. <<

[1] *N. S.* 1106 (nota 5 en el cap. anterior). <<

[2] *N. S.* 349, etcétera. <<

[3] Dice luego que una de las tareas de la «gran poesía» es «inventar fábulas sublimes propias a la comprensión popular». Luego cita (mal) a Tácito: «fingebant simul credebantque»: «en cuanto imaginaron creyeron», *Annals*, libro 6. N. S. 376. Las referencias siguientes a la *Ciencia nueva* en este ensayo se dan solo por el número del párrafo. <<

[4] 186. <<

[5] 187. <<

[6] 185. <<

[7] 707. <<

[8] 708. <<

[9] 517. <<

[10] 518. <<

[11] 523. <<

[12] 518. <<

[13] 923. <<

[14] 667. <<

[15] 667. <<

[16] 668. <<

[17] 38. <<

[18] 272. <<

[19] 785. <<

[20] 785. <<

[21] 806. <<

[22] 807. <<

[23] 808. <<

[24] 809. <<

[25] 809. <<

[26] 819. <<

[27] 823. <<

[28] 825. <<

[29] 827. <<

[30] 828. <<

[31] 893. <<

[32] 894. <<

[33] 895. <<

[34] 896. <<

[35] 897. <<

[36] 821. <<

[37] 825. <<

[38] 808. <<

[39] 123. <<

[40] «The Bible», en «Parents and children» (prefacio a *Misalliance*), *The Works of Bernard Shaw*, Londres, 1930-1938, vol. 13, 1930, p. 99. <<

[1] *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), Edimburgo, 1843, vol. 10, p. 143. <<

[2] «... quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu a moi». De *l'esprit des lois* (de aquí en adelante *E. L.*), prefacio, *Oeuvres completes de Montesquieu*, A. Masson (ed.), 3 vols., París, 1950-1955, vol. 1 A, p. lxii. Todas las referencias subsiguientes a las obras de Montesquieu se dan de esta edición, cuyo primer volumen es facsímil de la edición de 1758, en tres volúmenes, a los que aquí se hace referencia como A, B, C. <<

[3] *E. L.* XIX 4: vol. 1 A, p. 412. <<

^[4] *E. L.*, 1 3: vol. 1 A, pp. 8-9. <<

[5] *Mes pensées* 30 (549): vol. 2, p. 9. En la edición de Masson los *Pensées* están numerados en el orden en que aparecieron en los cuadernos manuscritos de Montesquieu; el número entre paréntesis se refiere al orden adoptado por M. H. Barckhausen en la primera edición de los *Pensées*: *Pensées et fragments inédites de Montesquieu*, Burdeos, 1899, 1901. <<

[6] *Mes pensées* 30 (549): vol. 2, pp. 213-214. <<

[7] *Considerations sur la France*, Lyon/París, 1866, p. 88. <<

[8] Véase la carta a Madame du Deffand, 13 de septiembre de 1754: vol. 3, p. 1515. <<

[9] V. g. *Lettres persanes* 143: vol. 1, p. 298. <<

[10] *Mes pensées* 30 (549): vol. 2, p. 8. 212. <<

[11] *Lettres persanes* 106: vol. C, p. 212 <<

[12] Citado por A. J. Grant en «Montesquieu», en F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, Londres, 1930, p. 120. No he sido capaz de hallar la fuente original de esta traducción, aunque no es diferente a un pasaje en el *Essai sur le goût* escrito para la *Encyclopédie* en 1757, publicado con modificaciones en las *Oeuvres posthumes*, 1783, de Montesquieu, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, A. Masson (ed.), 3 vols., París, 1950-1955, vol. 1 C, pp. 611-612. <<

[13] En un manuscrito de 1772 titulado *Économie politique*», citado por C. A. de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 2.^a ed., París, 1852-1862, vol. 5, 1853, p. 153. <<

[14] *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), Edimburgo, 1843, vol. 9, p. 123. <<

[15] Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*, 1784, en *La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti*, vol. 1, Milán, 1822, p. 12, traducción de William Kendall en *The Science of Legislation, Translated from the Italian of the Chevalier Filangieri*, Londres/Exeter, 1792, p. 11. Es como el reproche de Rousseau en el *Émile*, libro 5: «il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est». Véase de Rousseau sus *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond y otros, París, 1969, vol. 4, 1969, pp. 836-837. <<

[16] *Lettres persanes* 114; vol. I C, p. 227. <<

[17] *Lettres persanes*, 80: vol. 1 C, p. 164. <<

[18] *Lettres persanes* 129: vol. 1 C, p. 257. <<

^[19] *E. L.* VI 2: vol. 1 A, p. 100. <<

[20] *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8, p. 48l. <<

[21] La crítica de Rousseau a Grocio en *Du contrat social*, libro i, caps. 2-4, se asemeja al ataque de Bentham a Montesquieu. <<

[22] *E. L.* xxiv 24: vol. i B, p. 103. <<

[23] Platón denunció una actitud muy similar, que atribuyó a los sofistas, y casi por las mismas razones. <<

[24] ... aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 8, Berlin, 1912, p. 123. <<

[25] *E. L.* XI 4: vol. 1 A, p. 206. <<

[26] «... depuis l'invention de la poudre, il n'y a plus de place imprenable... Je tremble toujours qu'on ne parvienne à la fin à découvrir quelque secret qui fournisse une voie plus abrégée pour faire périr les hommes, détruire les peuples et les nations entières». *Lettres persanes* 105: vol. 1 C, pp. 208-209.
<<

[27] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XI: vol. 1 C, p. 427. <<

[28] *De la politique*: vol. 3, p. 169. <<

[29] *E. L.* x 13: vol. 1 A, p. 195. <<

[30] *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Burdeos, 1892, trad. como *Montesquieu's Contribution to the Rise of Social Science*, en Émile Durkeim, *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Michigan, 1900. <<

[31] *E. L.* xvi 5, 6; xvi 12: vol. 1 A, pp. 312-313; 361. <<

[32] Carta a Hume, 19 de mayo de 1749: vol. 3, p. 123. <<

[33] *Mes pensées* 1266 (615): vol. 2, p. 343. <<

[34] *E. L.* VIII 17: vol. 1 A, p. 167. <<

[35] *E. L.* XI 6, p. 208. <<

[36] *E. L.* XI 3, p. 205. <<

[37] *E. L.* p. 206. <<

[38] *E. L. i* 1, p. 3. <<

[39] *Lettres persanes* 10: vol. 1 C, p. 26. <<

[40] *Lettres persanes* 10: vol. 1 C, p. 26, 83, p. 169. <<

[41] *E. L.* i vol. 1 A, p. l. <<

[42] *Lettres persanes* 83: vol. 1 C, p. 169. <<

[43] *Lettres persanes* 83: vol. 1 C, p. 170. <<

[44] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, section III part ii 158,
nota. <<

[45] Es casi como si estuviera convencido de que la noción de normas de justicia absolutas y eternas fuera una quimera, pero temiese que el conocimiento de esto abriera paso al despotismo y a la inestabilidad social. *Lettres persanes* 83: vol. 1 C, p. 169. <<

[46] *E. L.* VI 17: vol. 1 A, p. 124. <<

[47] Carta a Saurin de 1747-1748 incluida en Masson (véase anteriormente nota 2), vol. 3, pp. 1538-1540. Sobre la paternidad de esta carta véase R. Koebner, «The authenticity of the letters on the *Esprit des lois* attributed to Helvétius», *Bulletin of the Institute of Historical Research* 24, 1951, pp. 19-43. <<

[48] *E. L.* v 14: vol. 1 A, p. 84. <<

[49] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior e Yvon Belaval, París, 1970, p. 228. <<

[50] *De la politique*: vol. 3, p. 166. <<

[51] *Lettres persanes* 80: vol. 1 C, p. 164 (*cf. E. L.*, 1 3: vol. 1 A, pp. 8-9). <<

[52] *Histoire des idées sociales en France*, vol. 1: *De Montesquieu à Robespierre*, Paris, 1946, p. 110. <<

[1] Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler, Viena, 1949-1957 (de aquí en adelante *Werke*), vol. 3, p. 190. Todas las referencias a las obras de Hamann son de esta edición, con excepción de las cartas: las de 1751-1786 están tomadas de Walther Zieseimer y Arthur Henkel (eds.), *Briefwechsel*, Wiesbaden, 1955-1975 (en adelante *Briefwechsel*) y la posteriores de C. H. Gildmeister (ed.) *Johann Georg Hamann's des Magus im Norden, Leben und Schriften*, Gotha, 1857-1873 (en adelante *Schriften*). <<

[2] Carta a Kant, 27 de julio de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 378. <<

[3] Carta a Jacobi, 14 de noviembre de 1784, *Briefwechsel*, vol. 5, pp. 265-266. <<

^[4] *Briefwechsel*, vol. 5, p. 264. <<

[5] *Werke*, vol. 3, p. 285. <<

[6] *Schriften*, vol. 5, p. 668. Véase también *Werke*, vol. 3, p. 190. <<

[7] *Werke*, vol. 2, pp. 73-74. <<

[8] Conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Véase Otto Herper (ed.), *Zinzendorf: Ueber Glauben und Leben*, Sannerz/Leipzig, 1925, p. 16. <<

[9] Cartas del 22 y el 27 de abril, *Briefwechsel*, vol. 7, pp. 155, 167. La última frase es una autocita: véase *Werke*, vol. 2, p. 73. <<

[10] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, 1988 (en adelante *Treatise*), p. 183. <<

[¹¹] Carta del 10 de mayo de 1781, *Briefwechsel*, vol. 4, p. 294. <<

[12] *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 3, Berlín, 1911, p. 23, nota. <<

[13] David Hume, *Enquiries*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 3.^a ed., revisada por P. H. Nidditch, Oxford, 1975 (en adelante *Enquiries*), p. 151. <<

[¹⁴] *Briefwechsel*, vol. 1, p. 379. <<

[15] V. g. *Treatise*, p. 624; *Enquiries*, pp. 48-49; *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, J. M. Keynes y P. Straffa (eds.), Cambridge, 1938, pp. 18-21. <<

[16] *Treatise*, p. 629. <<

[17] Carta de 27 de abril a 3 de mayo de 1787, *Schriften*, vol. 7, p. 176.
Véase W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*, La
Haya, 1966, pp. 130 y ss. <<

[18] En lo que Shirley Robin Letwin correctamente hace hincapié; véase su artículo «Hume: Inventor of a new task for philosophy», *Political Theory* 3, 1975, pp. 134-158. Para la frase de Hume véase *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Norman Kemp Smith (ed.), Oxford, 1935, en adelante *Dialogues*, p. 169. <<

[19] *The Natural History of Religion*, sección 15. *Essays: Moral Political and Literary*, T. >H. Green y T. H. Grose (eds.), Londres, 1875, vol. 2, p. 362. <<

[20] *The Natural History of Religion*, sección 12, p. 344. <<

[²¹] Carta a Lindner, 21 de marzo de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 305. <<

[22] Carta a Herder, 10 de mayo de 1781, *Briefwechsel*, vol. 4, p. 293 y 194.

<<

[23] Carta del 3 de julio de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 355. <<

[24] Carta a Jacobi, 16 de enero de 1785, *Briefwechsel*, vol. 5, p. 326. <<

[25] *Dialogues*, p. 60. <<

[26] *Enquiries*, p. 131. <<

[27] Carta del 3 de julio de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 356. <<

[28] Carta del 27 de julio de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 380; Véase W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*, La Haya, 1966, pp. 130 y ss. <<

[29] Carta del 27 de julio de 1759, *Briefwechsel*, vol. 1, p. 380; Véase W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*, La Haya, 1966, pp. 130 y ss. <<

[30] Amigo de Kant, el mercader inglés que vivía en Königsberg. <<

[31] Carta del 29 de julio de 1780, *Briefwechsel*, vol. 4, pp. 205-206. <<

[32] *Enquiries*, p. 131 y p. 151. <<

[33] *Dialogues*, p. 282. <<

[34] *Schriften*, vol. 5, p. 506. Cartas del 22 y el 27 de abril, *Briefwechsel*, vol. 7, pp. 155, 167. La última frase es una autocita: véase *Werke*, vol. 2, p. 73. <<

[35] *Schriften*, vol. 5, p. 232. <<

[36] *Werke*, vol. 3, p. 29. <<

[37] *Werke*, vol. 2, p. 74. <<

[38] Carta del 10 de mayo de 1781, *Briefwechsel*, vol. 4, p. 294. <<

[39] He usado el texto publicado en *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812, 1815 (en adelante Jacobi's Werke), vol. 2, 1815, pp. 1-310.
<<

[40] *Jacobi's Werke*, vol. 2, p. 1. <<

[41] P. Merlan «Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 22, 1967, p. 484. <<

[42] Algo en este sentido argumentaron Whitehead y Stout, y ha tenido exponentes posteriores. <<

[43] *Treatise*, p. 629. <<

[44] *Enquiries*, p. 151. *Briefwechsel*, vol. 4, pp. 205-206. <<

[45] *Jacobi's Werke*, vol. 2, p. 152. <<

[46] *Enquiries*, pp. 144-148. <<

[47] Richard Wollheim (ed.), *Hume on Religion*, Londres, 1963, pp. 23-24.

<<

[48] Shirley Robin Letwin, «Hume: Inventor of a new task for philosophy», *Political Theory* 3, 1975, pp. 134. <<

[49] Shirley Robin Letwin, «Hume: Inventor of a new task for philosophy», *Political Theory* 3, 1975, pp. 134. <<

[1] Citado por P. A. Sergeenko en su libro sobre Tolstoi, *Tolstoy i ego sovremenniki*, Moscú, 1911, p. 13. <<

[2] Sergeenko (*ibidem*, pp. 13-14) menciona que Tolstoi le dijo en 1908 que tenía un claro recuerdo de su visita a Herzen, en su casa de Londres, en marzo de 1861. «Lev Nicolaevich lo recordaba como un hombrecillo no muy alto, regordete, que generaba energía eléctrica. “Vivaz, sensible, inteligente, interesante”, explicó Lev Nicolaevich (ilustrando como de costumbre cada matiz del significado mediante apropiados movimientos de sus manos), “Herzen inmediatamente comenzó a hablarme como si hiciera mucho tiempo que nos conociéramos. Hallé encantadora su personalidad... Nunca había conocido un hombre más atractivo. Le saca una cabeza a todos los políticos de su tiempo y del nuestro”». <<

[3] Hay pruebas, aunque no concluyentes, de que ella se casó con él por el rito luterano, no reconocido por la Iglesia ortodoxa. <<

[4] A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomaj*, Moscú, 1954-1965, vol. 8, p. 86. Las subsiguientes referencias a las obras de Herzen son de esta edición, en adelante *Sobranie sochinenii*. <<

[5] *Sobranie sochinenii*, vol. 8, p. 64: «Parce qu'il a été traître à la patrie».

<<

[6] La explicación histórica y sociológica de los orígenes del socialismo ruso y del papel de Herzen en ello no puede intentarse aquí. Ha sido tratada en cierto número de monografías rusas (no traducidas), tanto pre como posrevolucionarias. Hasta la fecha el estudio más detallado y original acerca de este tema es *Alexander Herzen and the Birth of Socialism, 1812-1855*, Cambridge, 1967, por Martin Malia. <<

[7] La formulación más clara de esta tesis trillada y casi universal se halla en el interesante y documentado tratamiento que de Herzen hace E. H. Carr en *The Romantic Exiles*, Londres, 1933. El libro de Martin Malia, *Herzen and the Birth of Socialism, 1812-1855*, Cambridge, 1967, evita este error <<

[8] Herzen no tuvo amigos íntimos, aunque sí asociados, aliados y admiradores. Uno de estos, el periodista radical W. J. Linton, a cuyo *English Republic* Herzen había dado artículos, lo describió como «corto de estatura, robusto, en sus últimos días casi corpulento, con una gran cabeza, barba y pelo largo castaños, ojos pequeños, luminosos, cutis más bien rubicundo. Suave de maneras, cortés, pero con una intensa capacidad de ironía, ingenioso... claro, conciso, impresionante, era un pensador sutil y profundo, con toda la apasionada naturaleza del “bárbaro”, sin embargo generoso y humano... Hospitalario y gozador de la sociedad... un buen conversador de maneras francas y agradables» (*Memories*, Londres, 1895, pp. 146-147). Y en su *European Republicans*, Londres, 1893), dijo que el radical español Emilio Castelar declaró que Herzen, con su pelo y barba rubios, parecía un godo, pero poseía el calor, la vivacidad, el verbo, la «inimitable gracia» y «maravillosa variedad» de un hombre del sur (pp. 275-276). Turguenev y Herzen fueron los primeros rusos que se movieron libremente en la sociedad europea. La impresión que causaron llevó en buena parte, aunque tal vez no lo necesario, a disipar el mito de la sombría «alma eslava», que tardó mucho en morir; y tal vez no esté totalmente muerto. <<

[⁹] [*Copperfield*] es el «*Pasado y pensamientos* de Dickens», dijo en una de sus cartas a principios de los sesenta; la humildad no estaba entre sus virtudes. *Sobranie sochinenii*, vol. 27, p. 394 (carta del 16 de diciembre de 1863). <<

[10] A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomaj*, Moscú, 1954-1965, vol. 8, p. 86. Las subsiguientes referencias a las obras de Herzen son de esta edición, en adelante *Sobranie sochinenii*. <<

[11] Pis'mo k Imperatoru Aleksandru vtoromu», *Sobranie sochinenii*, vol. 12, pp. 272-274. <<

[12] «Cherez tri goda», *Kolokol*, 15 de febrero de 1858; *Sobranie sochinenii*, vol. 13, pp. 195-197. <<

[13] Véase la entrada en el *Journal* del 8 de febrero de 1865: «Cena en casa de Charles Edmond [Chojecki]»... Una máscara socrática con el calor y la carne transparente de un retrato de Rubens, una marca roja entre las cejas como de hierro candente, pelo y barba grisáceos.

«Conforme habla hay una constante risilla irónica que se eleva y cae en su garganta. Su voz es suave, melancólica, musical, sin nada de la áspera sonoridad que pudiera uno esperar de su enorme cuello; las ideas son finas, delicadas, pungentes, a veces sutiles, siempre definidas, iluminadas por palabras que tardan en llegar, pero que poseen siempre la feliz calidad del francés cuando es hablado por un extranjero civilizado e ingenioso».

«Habla de Bakunin, de sus once meses en prisión, encadenado a un muro, de su fuga de Siberia por el río Amur, de su regreso a través de California, de su llegada a Londres donde, después de un tormentoso, húmedo abrazo, sus primeras palabras [a Herzen] fueron “¿Se consiguen ostras aquí?”»

Herzen deleitó a los Goncourt con relatos acerca del emperador Nicolás, caminando de noche en su palacio vacío, después de la caída de Eupatoria durante la guerra de Crimea, con los pesados, sobrenaturales pasos de la estatua del comendador del *Don Juan*. Esto fue seguido por anécdotas acerca de los hábitos y maneras inglesas —«un país al que ama como la tierra de la libertad»— para ilustrar su absurdo, clasista, irreductible tradicionalismo, particularmente advertible en las relaciones de amos y sirvientes. Los Goncourt anotan un epigrama característico hecho por Herzen para ilustrar las diferencias entre el carácter francés y el inglés. Relatan fielmente cómo se las arregló James Rothschild para salvar las propiedades de Herzen en Rusia. <<

[14] Esta es una tesis en la que los eruditos ortodoxos soviéticos aseguran advertir un tardío acercamiento a las de Marx. <<

[15] *Sobranie sochinenii*, vol. 6, p. 94. <<

[16] Carta a N. N. Gay senior, 13 de febrero de 1888. Véase también la carta a N. G. Chertkov, 9 de febrero de 1888. <<

[17] Entrada en su diario del 4 de agosto de 1860. <<

[18] Entrada en su diario del 17 de mayo de 1896. Pero el 12 de octubre de 1905 escribe en su diario que está leyendo *Desde la otra orilla*, de Herzen, y dice: «Nuestra *intelligentsia* se ha hundido tan bajo... que no puede entenderlo». <<

[19] Entrada en su diario el 17 de mayo de 1896. <<

[20] Carta del 22-23 (?) de julio de 1862. <<

[21] Carta a su tía la condesa A. A. Tolstaia, 7 de agosto de 1862. <<

[22] M. Gorki, *Istoriya russkoi literaturi*, Moscú, 1939, p. 206. <<

[1] Esto es puesto en duda por Edmund Silberner, «Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen», *International Review of Social History* 3, 1958, pp. 43-70, 239-268. <<

[2] A Sibylle Pesch se la describe como una prostituta callejera en un expediente de la policía de Colonia, en 1854, y parece que la familia de Hess creía algo parecido. Edmund Silberner, en su definitiva biografía de Hess, arroja dudas sobre ello y cree que las pruebas no son concluyentes. Todo lo que sabemos fue que Sibylle fue y permaneció una católica piadosa y que Hess no se casó con ella hasta la muerte de su propio padre, tal vez por el temor de disgustarlo gravemente. <<

[3] El carácter moral de Hess tiene una fuerte afinidad con el ideal de Dostoievski de «el hombre positivamente bueno», encarnado en los héroes de *El idiota* y *Los hermanos Karamazov*. Un judío comunista sería el último tipo humano en el que Dostoievski pudiera haber buscado cualquier parecido con su ideal. <<

[4] Edmund Silberner, en su esclarecedor artículo sobre Moses Hess en *Historia Judaica* 13, 1951, pp. 3-28, describe la doctrina de este libro, pese a su defensa de la abolición de la herencia privada y la comunidad de la propiedad, como no del todo socialista. No entiendo bien qué distingue la doctrina de Hess, en su opinión, del linaje del socialismo francés de su época. Es verdad, Hess no va tan lejos como Cabet, pero sin duda es por lo menos tan socialista como, digamos, Louis Blanc, y más que los fourieristas o Proudhon. <<

[5] Sus opiniones en esta época (1843) se exponen muy claramente en dos artículos, «Sozialismus und Kommunismus» y «Philosophie der That», en una antología de los emigrados llamada *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, así como en sus artículos en el *Vorwärts* de París, el *Deutsch-Französische Jahrbücher* y *Der Sprecher*, editados por Karl Grün, en Wesel. <<

[6] En un artículo en el periódico owenita *The New Moral World*, Engels dice que Hess fue el primer joven hegeliano que llegó a ser comunista. *New Moral World*, núm. 21, 18 de noviembre de 1843; véase *Collected Works* de Karl Marx y Friedrich Engels, Londres/Nueva York/Moscú, 1975, vol. 3, p. 406. <<

[7] «Du bist ein Jud». *Rom und Jerusalem, die Nationalitätsfrage*, Leipzig, 1862, en adelante R. J., carta 5, p. 25. Las siguientes referencias a las cartas de R. J. se dan por carta y página, así: v 25. <<

[8] Pero no del todo. En *R. J.* Hess menciona un manuscrito de ese tiempo que proclama la necesidad de autodeterminación como una solución para el problema judío. El destino de este *esquisse* es desconocido; muy probablemente Hess lo incorporó a *R. J.* Pero allí sobrevive un fragmento de este primer periodo que, como Edmund Silberner, su descubridor, tuvo la gentileza de contarme, declara la necesidad de una nacionalidad judía. Esto demuestra que Hess no antedató inconscientemente, como por otra parte pudo haberse sospechado, el momento en el que primero concibió la idea del Estado judío. Pero en esta fase probablemente no era más que una fantasía audaz. El joven Lassalle también jugó por entonces con la noción de una nueva Judea. Los años 1830 y 1840 abundan en esquemas políticos extravagantes. De todos modos, pese a tendencias ocasionales de esta clase, Hess fue totalmente antinacionalista en este periodo y rechazó de manera consciente las ideas sionistas que se le aparecían insistentemente y a las cuales volvería más tarde. <<

[9] Colonia, 4 de septiembre de 1841. Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Abteilung I, Band I. 2, Berlín, 1929, pp. 260-261. <<

[10] Sus opiniones en esta época (1843) se exponen muy claramente en dos artículos, «Sozialismus und Kommunismus» y «Philosophie der That», en una antología de los emigrados llamada *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, así como en sus artículos en el *Vorwärts* de París, el *Deutsch-Französische Jahrbücher* y *Der Sprecher*, editados por Karl Grün, en Wesel. <<

[11] Como también, un poco antes, en su *Ideología alemana*, inédita durante su vida, de la cual, con su acostumbrado desinterés, Hess, injuriado en otras partes de la obra, pudo haber escrito realmente una sección. Véase Eduard Bernstein, «Vorbemerkung», en *Dokumente des Sozialismus*, Berlín, 1901-1905, vol. 3, p. 17 ss. <<

[12] La dama era, de hecho (como lo estableció Edmund Silberner) una amiga genuina de Hess, pero el género es un vehículo común en el siglo XIX para *pensées* políticos. <<

[13] 11. <<

[14] v 27-28. <<

[15] «Donde estoy bien allí es mi patria». v 27. <<

[16] v 27. <<

[17] v 28. <<

[18] v 28. <<

[19] IV 14. <<

[20] IV 14. <<

[21] v 15. <<

[22] v 31. <<

[23] X_{II} 110. <<

[24] IV 17. <<

[25] IV 17. <<

[26] v 26. <<

[27] v 28-29. <<

[28] v 23. <<

[29] VI 42. <<

[30] Y, pudo haber añadido, Francia, Rusia y buen número de otros países.

<<

[31] Sus obras siguieron apareciendo bajo el evasivo «M. Hess». <<

[32] VI 42. <<

[33] Da como su fuente el *Midrash Rabba*, Deuteronomio, II 8, p. 37, en la traducción inglesa de J. Rabinowitz, Londres, 1939. <<

[34] IV 19-20. <<

[35] «Yisróel», como de hecho lo llamaban, iv 18. <<

[36] *R. J.*, nota 9, p. 234. <<

[37] Esto seguramente constituye una de las profecías más ciertas hechas nunca acerca de acontecimientos ocurridos tres cuartos de siglo después. <<

[38] v 29-30. <<

[39] χ_{II} 121. <<

[40] VI nota 5 (en pp. 208-211). <<

[41] IV 17. <<

[42] IV 17. <<

[43] VII 50. <<

[44] *R. J., passim*, v. g. VII 52, VIII 63. <<

[45] VIII 66. <<

[46] VII 65. <<

[47] VIII 67. <<

[48] IX 74. <<

[49] *Drishat Zion*, de Kalischer, apareció unos meses antes de *R. J.*; como Newton y Leibniz, los dos autores sabían poco de las líneas de pensamiento de uno y otro. <<

[50] Se refiere a los pasajes en los tratados *Sabbath* 88b, *Yoma* 23a y *Gittin* 36b, como los cita H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 2.^a ed., vol. 3, Leipzig, 1863, p. 226, nota 1. Véase *R. J.*, p. 137, nota. <<

[51] *R. J.*, nota 9, p. 234. <<

[52] «Ein Baal Teshuvah». Citado por Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875*, Berlín, 1921, p. 312. <<

[53] *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* I, 1862, p. 252. <<

[54] *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 26, 1862, 610. Véase además un valioso artículo de Israel Cohen, a quien debo estas citas, «Moses Hess, rebel and prophet», *Zionist Quarterly*, otoño de 1951, pp. 45-46, especialmente las pp. 51-52. <<

[55] Las pruebas de los talentos de Hess como profeta político, así como muchas otras cosas de interés, pueden hallarse en lo escrito por Helmut Hirsch: «Tribun und Prophet. Moses Hess als Pariser Korrespondent der *Illinois Staats-Zeitung*», *International Review of Social History* 2,1957, pp. 209-230. Véase también el admirable *Denker und Kämpfer*, Francfort, 1955, por el mismo autor. <<

[56] El más temprano biógrafo de Hess, Theodor Zlocisti, piensa en otra forma y lo llama un precursor de la moderna teoría atómica: Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875*, Berlín, 1921, p. 312. <<

[57] Esto fue escrito en 1957. <<

[58] Por ejemplo, por Augusto Cornu, quien en su erudita y lúcida *Moses Hess et la gauche hégélienne*, París, 1934, trata a Hess como un precursor menor de Marx, un tanto falto de agudeza, cuyas opiniones resultaron anticuadas frente al marxismo. Obras posteriores de Cornu van más allá en este sentido. Esta es también la opinión de Georg Lukács en su artículo «Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 12, 1926, pp. 105-155. Irma Goitein, en su *Problem der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess*, Leipzig, 1931, muestra mucho mayor penetración. <<

[59] v 28 (cf. nota 3, *supra*). <<

[1] Ítalo-americano, greco-americano, etcétera. <<

[2] Heine, desde luego, se identificó con la comunidad judía en un grado mucho mayor que Borne lo hizo nunca, en cualquier caso antes de su bautizo; pero aun después de este, en sus estados alternos de burlona ironía y apego sentimental a la antigua religión, y en particular al Antiguo Testamento, nunca se apartó espiritualmente de ello, como otros judíos conversos de su época, por ejemplo Stahl o las hijas de Mendelssohn o el hermano de estas, que cambiaron su nombre por el de Bartholdy. <<

[3] Me parece que André Maurois, en su biografía de Benjamin Disraeli, exagera sobre el punto. Su libro —*La vie de Disraeli*, París, 1927— revela más acerca del autor que del tema. <<

^[4] Le debo este punto a Yigal Allon. <<

[5] «On the life and writings of *Mr. Disraeli*», en *Curiosities of Literature*, de Isaac Disraeli, Londres, 1881, vol. I, p. viii. <<

[6] Lucien Wolf, «The Disraeli family», *The Times*, 20 (p. 6) y 21 (p. 12) de diciembre de 1904; repr. en *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 5, 1902-1905, pp. 202, 18. <<

[7] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I. <<

[8] Robert Blake, *Disraeli*, Londres, 1966, p. 4. <<

[*] Leyes promulgadas en 1815 que prohibieron la importación de granos, elevando por lo tanto los precios internos en beneficio de los terratenientes.
[E.] <<

^[9] *Considerations on Representative Government*, cap. 7, nota. <<

[10] W. L. Courtney, *Life of John Stuart Mill*, Londres, 1889, p. 147. Véase también J. S. Mill, *Autobiography*, Londres, 1873, p. 289. <<

[11] Libro I, cap. 4, p. 9; las referencias de página son de la *Bradenham Edition of the Novels and Tales of Benjamin Disraeli, First Earl of Beaconsfield*, Londres, 1926-1927. <<

[12] Parte I, cap. 2, p. 5. <<

[13] Libro 4, cap. 10, p. 232. <<

[14] *Tancred*, libro 4, cap. 3, p. 261. <<

[15] *Coningsby*, libro 4, cap. 15, pp. 263-267. <<

[16] *Coningsby*, libro 4, cap. 10, p. 232. <<

[17] *Tancred*, libro 3, cap. 7, p. 233. <<

[18] Libro 4, cap. 7, pp. 299-300. <<

[19] El relato del periodista austriaco Chlumiecki de que Disraeli fue autor de un panfleto sionista y que solo Bismarck lo convenció de no presentarlo al Congreso de Berlín no parece, por decir lo menos, suficientemente plausible para concederle un escrutinio más cuidadoso. Véase Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, pp. 159-162. <<

[20] Thomas Carlyle, «Shooting Niagara: And after?», *Critical and Miscellaneous Essays*, Londres, 1899, vol. 5, p. 11. <<

[21] E. T. Raymond (seudónimo de E. R. Thompson), *Disraeli: The Alien Patriot*, Londres, 1926, p. 5. <<

[22] *Lord George Bentinck: A Political Biography*, Londres, 1852, pp. 494,495. <<

[*] Recepción pública que llevaban a cabo los príncipes de la India y los virreyes británicos en ese territorio. [E.] <<

[23] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 85. <<

[24] Libro 4, cap. 10, p. 232. <<

[25] Libro 4, cap. 13, p. 253. <<

[26] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 60. <<

[27] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 60. <<

[28] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, pp. 482-483. <<

[29] *Tancred*, libro 2, cap. 14, p. 153. <<

[30] *Op. cit.* Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 33l. <<

[31] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 496. <<

[32] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 497. <<

[33] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 498. <<

[34] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 496. <<

[35] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 496. <<

[36] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 495. <<

[37] Cecil Roth, *Benjamín Disraeli: Earl of Beaconsfield*, Nueva York, 1951, cap. I, p. 490. <<

[38] Véase Wilfrid Meyneli, *The Man Disraeli*, Londres, 1927, p. 220. <<

[39] Carta del 13 de marzo de 1843, Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín Oriental, 1956 (en adelante *Werke*), vol. 27, 1973, p. 418. <<

[40] «Unser Stammgenosse». Carta del 29 de noviembre de 1864, *Werke*, vol. 31, 1975, p. 432. <<

[41] *Werke*, vol. 1, 1974, p. 374. <<

[42] *Werke*, vol. 3, 1969, p. 5. <<

[43] Carta del 30 de julio de 1862, *Werke*, vol. 30, 1974, pp. 257-259. <<

[44] Carta del 30 de julio de 1862, *Werke*, vol. 30, 1974, p. 259: «Como sugiere la forma de su cabeza y la textura de su pelo, descende de los negros que se unieron a Moisés en su éxodo desde Egipto (a menos que su madre o su abuela paterna se hubieran cruzado con negros). Esta unión de judío y alemán con su fuente negra iba a producir un extraño híbrido. La importunidad del tipo era también negra». <<

[45] *Werke*, vol. 30, 1974, p. 164. <<

[46] *La Justice*, 7 de diciembre de 1881. <<

[47] Werner Blumenberg, *Karl Marx*, Londres, 1971, p. 60. <<

[48] «On the life and writings of *Mr. Disraeli*», en *Curiosities of Literature*, de Isaac Disraeli, Londres, 1881, vol. I, p. X. <<

[49] Verband deutschnationaler Juden, dirigido por Max Naumann. <<

[50] Acto I, escena 3. <<

[51] On Liberty, cap. 3, p. 195, en *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, ed. Mary Warnock, Londres, 1962. <<

[¹] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, pp. 208-321. <<

[2] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, p. 232. <<

[3] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, p. 238. <<

[4] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, p. 242. <<

[5] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, p. 237. <<

[6] *Schillers Werke*, ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basilea, 1946, pp. 257-258. <<

[7] Arrigo Boito, «Mendelssohn in Italia», *Tutti gli scritti*, ed. Piero Nardi, Verona, 1942, p. 1256. <<

[8] Hay un sentido en el que, por ejemplo, Bruckner puede ser llamado ingenuo. Pero es en el sentido ordinario, no en el de Schiller. En el sentido de la palabra en Schiller, el misticismo visionario de Bruckner, la combinación de sensualidad y esfuerzo de autotranscendencia (como en el caso aún más agudo de Cesar Franck y la Schola Cantorum), es la *Sentimentalität* más profunda imaginable. Lo mismo ocurre con la noción del *Gesamtkunstwerk* y su empeño por una inalcanzable integración de todos los elementos. <<

[1] G. D. H. Cole, *The Second International (A History of Socialist Thought)*, vol. 3, parte 1, Londres, 1956, p. 387. <<

[2] Carta del 28 de abril de 1903, *La Critica* 25, 1927, p. 372. <<

[3] *Réflexions sur la violence*, París, 1972 (de aquí en adelante R. V.), p. 80.

<<

[4] *R. V.*, p. 101 <<

[5] «Osservazioni intorno alla concezione materialista della storia», en *Saggi di critica del marxismo*, Palermo, 1902, p. 44. <<

[6] *Les illusions du progrès*, Paris, 1947, 5.^a ed. p. 133. <<

^[7] *R. V.*, p. 14. <<

[8] *La ruine du monde antique*, París, 1933, 3.^a ed., p. 44. <<

[9] *La ruine du monde antique*, París, 1933, 3.^a ed., p. 44. <<

[*] Llamados así en alusión a Jean Alleman, jefe de los socialistas posibilistas, que destacaba el papel de los obreros en la acción revolucionaria. [E.] <<

[10] «L'éthique du socialisme», *Revue de Métaphysique et de Morale* 7, 1899, p. 301 <<

^[11] *R. V.*, p. 173. <<

[12] R. V., p. 168. Esta carta de Marx, que el profesor L. J. Brentano informó que le había sido mandada a Marx por su amigo inglés, el profesor Beesly, en 1869, nunca ha sido encontrada, hasta donde yo sé. Ni el sentimiento suena muy marxista, aunque Eduard Bernstein, según se afirma, dijo que a él le parecía así. Véase *Mouvemente Socialiste*, 1 de septiembre de 1899, p. 270. <<

[13] «La crise du socialisme», *Revue Politique et Parlementaire* 18, 1898, p. 612. <<

[14] Citado por Sorel, «L'éthique du socialisme», *Revue de Métaphysique et de Morale* 7, 1899, p. 296. <<

^[15] *R. V.*, p. 110. <<

[16] *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París, 1921, 2.^a ed., p. 98, nota 1. <<

[17] El marxismo está en peligro de convertirse en «una mitología fundada en las enfermedades del lenguaje», escribió en una carta a Croce el 17 de diciembre de 1877. (*La Critica* 25, 1927, pp. 50-52). <<

[18] *Le procès de Socrate*, Paris, 1889, p. 183. <<

[19] *Le procès de Socrate*, Paris, 1889, p. 183. <<

[20] *R. V.*, p. 184. <<

[21] *R. V.*, p. 38. <<

[22] *R. V.*, p. 149. <<

[23] *R. V.*, p. 36. <<

[24] Destinado a llegar a ser un arma formidable, declaró Sorel en 1901. Véase *De l'église et de l'état*, París, 1901, pp. 54-55. <<

[25] Carta a Croce del 25 de marzo de 1921, *La Critica* 28, 1930, p. 194. <<

[26] Citado por Michael Curtis, *Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès, and Maurras*, Princeton, 1959, p. 53. <<

[27] En una conversación con Jean Variot citada por Variot en *L'Eclair*, 11 de septiembre de 1922. Citado por Gaetan Pirou, *Georges Sorel*, París, 1927, p. 53. <<

[28] J. Variot, *Propos de Georges Sorel*, París, 1935, p. 55. <<

[29] Citado por Gaudens Megaro, *Mussolini in the Making*, Londres, 1938, p. 319. <<

[30] *R. V.*, p. 144. <<

[31] Un reaccionario ruso romántico y amargamente antidemocrático del siglo XIX declaró una vez que cuando pensaba en los burgueses, en sus horrendos trajes, escurriéndose a lo largo de las calles de París, se preguntaba si por esto Alejandro el Grande, con su casco emplumado, había destrozado a las huestes persas en Arbela. Sorel no habría repudiado este sentimiento. <<

[32] *Le procès de Socrate*, Paris, 1889, p. 53. <<

[33] *R. V.*, p. 19, nota 1. <<

[34] *R. V.*, p. 170. <<

[*] Una primera versión de las tesis de este ensayo, aunque en diferente forma, fue incluida en un artículo titulado: «The Bent Twig: A note on Nationalism», en *Foreign Affairs* 51, 1972, 11-30. <<

[1] En una carta a Noel Annan, escrita en 1971, cuando se propuso a Berlín para recibir la Orden del Mérito. Véase «A man I loved», de Noel Annan, en Hugh Lloyd-Jones (ed.), *Maurice Bowra: A Celebration*, Londres, 1974, p. 53. <<

[2] Hasta la presente selección solo los puntos 112 y 148, abajo, además de las compilaciones en traducciones. <<

[3] Para un relato informal de cómo llegó a compilarse esta bibliografía, y de la génesis de todo el proyecto del que forma parte, véase «Editing Isaiah Berlin's writings», de Henry Hardy, *British Book News*, enero de 1978, pp. 3 y 5. <<

[4] Me gustaría aquí expresar mi gratitud por la ayuda recibida: Isaiah Berlin contestó pacientemente las casi interminables preguntas; y yo recibí ayuda acerca de puntos particulares de: William Beaver, Andrew Best, Michael Brock, Hugo Brunner, Kensington Davidson, Victor Erlich, John Fuggles, Samuel Guttenplan, Robert Hazo, Lord Head, Arthur Lehning, Jeremy Lewis, Aileen Kelly, Anthony Kenny, Robert Kocis, Bryan Magge, Anthony Quinton, Alan Ryan, Hans Schenk, John Sparrow, Galen Strawson, Patricia Utechin y Nicholas Wilson. <<

[5] Febrero de 1979. El dato 159 me llegó demasiado tarde para poder tomarlo en cuenta en el tercer párrafo de mi prefacio, y supe de la traducción de los puntos 77 y 81 al japonés demasiado tarde incluso para registrarlo en la lista. <<

[6] Belinsky. <<

[7] Plejanov. <<

[8] Intercambio polémico con E. H. Carr. <<

[9] Vico. <<

[10] Donald Phillip Verenne, «Vico's philosophy or imagination», *Social Research* 43 (1976), pp. 410-426. <<